EMANUELE KANT

EMANUELE KANT

PER

CARLO CANTONI

PROFESSORE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

VOLUME TERZO

LA FILOSOFIA RELIGIOSA, LA CRITICA DEL GIUDIZIO, E LE DOTTRINE MINORI

ULRICO HOEPLI

LIBRAIO-EDITORE,

MILANO

NAPOLI — PISA

1884

CAPO PRIMO.

La Filosofia Religiosa di Kant

ossia

La Religione entro i limiti della Ragione pura.

1. — Introduzione.

Come s'è già avuto occasione di dire nel volume precedente, la filosofia religiosa di Kant merita uno studio diligente ed amoroso sia per l'importanza grandissima che essa ebbe ne' suoi tempi e nel suo paese, sia per l'efficace impulso che le idee di Kant ancor oggi potrebbero dare agli studii religiosi, tanto trascurati presso di noi, sia per gli utili ammaestramenti che noi specialmente potremmo trarre dalle dottrine kantiane per la nostra educazione morale e religiosa.

Se poi vogliamo considerare la parte che nel sistema di Kant tiene la filosofia religiosa, dovremo riconoscere che tale parte non è accidentale o secondaria, ma necessaria al compimento di esso e specialmente della filosofia morale, di cui serve anche a meglio determinare il carattere e gli intenti.

Lo scritto in cui principalmente è esposta la filosofia religiosa è, come sappiamo, *La Religione entro i limiti della Ragione pura*, scritto coraggioso e profondo che costò al nostro venerando filosofo negli ultimi anni della sua vita tante amarezze. Questo scritto ebbe, vivente Kant, due edizioni, l'una nel 1793, l'altra nel 1794; ma Kant prima di dare alla luce nel 1793 l'opera intiera, aveva già, nel 1792, pubblicata la prima parte nella *Rivista mensile di Berlino*, con intenzione di pubblicarvi anche le altre parti; ma dicemmo già nei *Cenni biografici* (V. vol. 1° cap. 2°), come ciò gli fosse impedito dalla Censura di Berlino, e in qual modo egli riuscisse poi nel 1793 a pubblicare l'opera intera. Nella prefazione alla edizione del 1793 Kant tratta apertamente la questione della censura ecclesiastica. Egli distingue due censori teologi, l'uno che è semplicemente un ecclesiastico, un pastore delle anime, e giudica in quanto ha solamente per mira la loro salute; l'altro che è anche scienziato, fa parte come tale di una facoltà universitaria, e quindi giudica non solo avendo di mira la salute delle anime, ma anche gli interessi della scienza. Di questi due censori il secondo deve, dice Kant, avere naturalmente la supremazia, perchè curando egli ad un tempo gli interessi della scienza e quelli della religione, a lui spetta impedire che gli uni rechino pregiudizio agli altri. Quando fosse altrimenti, e la censura suprema spettasse al teologo ecclesiastico, allora torneremmo ai tempi di Galileo, la scienza perirebbe, giacchè quel teologo non curando questa, anzi mirando ad umiliare la ragione alla fede, nella quale sola egli ripone la salute delle anime, *farebbe il deserto e la morte intorno alla scienza.* — La filosofia ha il diritto di trat-

tare le questioni religiose, e di trattarle con piena libertà, finchè si tiene nei proprii limiti. Certamente, dice Kant, quando sorge dubbio che questi siano stati oltrepassati, allora spetta alla facoltà teologica, come a quella che ha il *privilegio* di certe dottrine, la censura superiore. Non ostante però questa concessione Kant raccomanda ai teologi la libertà del pensiero e lo studio della filosofia; perchè, come possono, dic'egli, combattere le obiezioni di questa, se non le conoscono bene, e non le lasciano manifestare liberamente? Non serve nulla il nasconderle nè il darvi appena uno sguardo fuggevole, perchè così non si acquista quella piena e profonda cognizione che in tali materie si richiede. Del resto Kant crede di poter dare un criterio sicuro per distinguere se il filosofo oltrepassa o no i suoi limiti. Il filosofo, dic'egli, si tiene entro questi, finchè non introduce nulla di suo nel campo positivo della teologia; e lasciata questa in disparte, specula colla pura ragione servendosi anche della Bibbia e dei fatti storici a modo suo, e per il suo scopo razionale, ma senza la pretensione di dare così alcuna interpretazione o spiegazione storica o teologica propriamente intesa. Insomma, dice Kant, come un filosofo giurista il quale non miri ad interpretare il diritto romano, può prenderne a prestito le espressioni e le formole, dando ad esse quel senso che meglio si conviene alla sua filosofia, così potrà fare il filosofo che tratta di cose religiose rispetto ai fatti e agli insegnamenti biblici.

Ma questo sistema conciliativo di Kant non è accettabile; anzitutto perchè esso contraddice alle esigenze e ai diritti della storia; poi perchè non può soddisfare nè all'una nè all'altra parte, e logicamente

deve condurre o al trionfo della Teologia sulla Filosofia o viceversa.

Noi non possiamo e non dobbiamo usare dei fatti storici, qualunque essi siano e per qualunque scopo, senza prima ricercare e quindi osservare religiosamente la loro natura reale; e perciò a fatti, ad espressioni, a concetti consacrati da un libro, da un'istituzione, da un momento storico, dobbiamo conservar sempre illeso il loro senso e il loro carattere perfettamente storico. Facendo altrimenti si mette lo scompiglio nella filosofia nòn meno che nella storia, ingenerando mille equivoci ed oscurità.

Ma veniamo all' altro difetto ancor più essenziale per la materia che ci occupa.

Il sistema proposto da Kant non può essere accettato dal teologo; perchè se il filosofo ha il diritto di interpretare, nell'ordine suo, i fatti e gli insegnamenti biblici razionalmente, la teologia positiva perde ogni valore ed ogni autorità. D' altra parte è pericolosa per il filosofo la concessione fatta alla censura teologica, giacchè ove questa abbia il diritto di investigare se il filosofo abbia oltrepassato i suoi limiti, essa potrà indirettamente togliere alla filosofia ogni libertà nelle cose religiose. Evidentemente Kant mirava ad un compromesso, compatibile colle tendenze dei tempi e colle condizioni del suo paese e del suo governo. Ma la conseguenza logica degli stessi principii posti e sostenuti da Kant, era in ultimo quella di dare una piena ed assoluta libertà alla scienza nelle questioni religiose, sia per la loro trattazione filosofica, sia per le ricerche storico-critiche che le riguardano. Ed infatti la Germania, pochi anni dopo la morte di Kant, conseguíta quella piena libertà, ne trasse largo frutto,

sorpassando in questo secolo tutte le altre nazioni nello studio filosofico e storico-critico delle religioni, e specialmente della religione cristiana.

Nella medesima prefazione Kant riassume i concetti fondamentali della sua filosofia morale per indicare la via, che da questa conduce alla religione. Noi questa via la conosciamo già, e l'abbiamo descritta nel capo IV del volume precedente, dove si espongono i Postulati della *Ragion pratica.*

Anche qui Kant sostiene recisamente l'indipendenza assoluta della Morale dall'idea di Dio e dalla religione. La religione infatti, come si è veduto, si fonda essenzialmente sull'idea del Sommo Bene e quindi sul concetto di fine, mentre la Morale è tutta fondata sulla forma, ed è indipendente dal concetto di fine. Qualunque siano i risultati e gli effetti delle nostre azioni, conformate all'universalità delle nostre massime, noi sappiamo di dover sempre operare secondo tale universalità, la quale da sola vale a determinare i nostri doveri. Ma sebbene, dice Kant, noi dobbiamo fare il nostro dovere indipendentemente dagli effetti delle nostre azioni, tuttavia la nostra natura stessa, che ci è forse comune con quella di tutti gli esseri volitivi, ci spinge a indagare, tra gli effetti delle nostre azioni, se ve n'ha qualcuno che noi possiamo amare e proporci per fine. Ma il fine della legge morale non può essere che il Sommo Bene: noi siamo perciò, in forza della nostra natura, condotti dalla legge morale stessa al principio sintetico *a priori: Prendi per iscopo finale del tuo operare il più alto bene possibile del mondo.* Ora questo Bene Sommo non può consistere se non nell'accordo dei due soli *scopi finali* (*Endzwecke*), che noi possiamo proporci, voglio dire il pieno

accordo della felicità colla moralità per via del *merito:* e questo pieno accordo, cioè l'acquisto della felicità secondo il nostro merito, non è possibile senza l'esistenza di Dio. Volendo perciò ammettere come reale la sola conseguenza che la legge morale può richiedere dalle nostre azioni, noi dobbiamo ammettere l'esistenza di Dio. La religione dunque, così riguardata, non è fondamento della moralità, ma conseguenza; benchè le nostre azioni buone non debbano essere determinate dall' idea del Sommo Bene, ma soltanto da una pura legge formale, noi possiamo però proporci il Sommo Bene quale cosa che dovrebbe necessariamente derivare da quelle azioni. Come Kant dice nella *Ragion pratica*, noi, operando rettamente, abbiamo il diritto di credere nella realtà di questo Sommo Bene; e per credere a questa realtà, noi siamo condotti, per una necessità subiettiva, a credere nell'esistenza di Dio, e quindi ad aggiungere alla morale la religione. Come il Sommo Bene è dunque, secondo l'espressione di Kant, un *finis in consequentiam veniens*, così la religione è una conseguenza della Morale, conseguenza determinata dalla necessità subiettiva nella quale noi ci troviamo di non poter pensare l'attuazione del Sommo Bene senza ammettere l'esistenza di Dio. Giunti poi al concetto di questo, noi ci rappresentiamo i precetti morali, che però consideriamo tali unicamente per il carattere formale dell'universalità, come comandi di Dio. In tal modo Dio, e quindi la religione, viene a legarsi colla Morale per due rispetti diversi, ma fra loro connessi: in quanto cioè Dio viene pensato come condizione dell' attuazione del Sommo Bene, e come autore della legge morale e quindi come legislatore supremo.

Nella prefazione alla seconda edizione Kant indica chiaramente i rapporti della sua filosofia religiosa colle religioni positive. Egli distingue due processi che il filosofo può tenere nel trattare la materia della religione: l'uno propriamente scientifico o sistematico, il quale consiste nel formare e svolgere il proprio sistema, secondo principii *a priori*, e indipendentemente da ogni esperienza e quindi anche da ogni dato o ricordo storico, producendo così una filosofia della religione, affatto pura; l'altro, il quale consiste nel partire da una presunta rivelazione, e nell'esaminare i suoi precetti varii, per vedere se questi, benchè disgiunti l'un dall'altro e non ridotti a sistema dottrinale, tuttavia ci diano in essa un *sistema storico* sostanzialmente conforme alla religione pura razionale, e quindi praticamente valevole come la vera religione. In questo caso si avrebbe, dice Kant, non solo accordo, ma unità tra ragione e scrittura, tra filosofia e rivelazione. Quando manca un tale accordo fra le due cose e l'uomo nondimeno vuole star attaccato ad amendue, allora egli o seguirà ad un tempo due religioni diverse, oppure seguirà da una parte una religione e dall' altra un *culto;* ma nel primo caso l' uomo fa cosa del tutto irragionevole e sconveniente, nel secondo la religione deve necessariamente prevalere sul culto, come l' olio, dice Kant, mescolato coll'acqua si scioglie da essa e viene al di sopra; giacchè il culto non è che un semplice mezzo, mentre la religione (cioè la religione puramente morale, come la intende Kant, *das Reinmoralisches*) ha ragione di fine.

Kant si propone nel suo libro di congiungere insieme i due processi, e crede di poterlo fare nel modo e per le ragioni che noi abbiamo già indicato par-

lando della sua prima prefazione. Egli vuole svolgere colla pura ragione i suoi principii religiosi e nello stesso tempo servirsi della Scrittura nel modo che meglio gli pare: in una nota del § IV della prima parte egli dice apertamente che non si propone, servendosi della Sacra Scrittura di dare spiegazioni storiche, ma soltanto di farla servire a' suoi fini morali e religiosi, cioè ai principii che la stessa sua ragion pura gli suggerisce. Quando, soggiunge Kant, un principio si dimostra vero indipendentemente dalle cognizioni storiche, allora noi possiamo servirci di queste interpretandole nel modo che più si conviene alla nostra edificazione morale, senza discutere vanamente sul senso o sul valore storico di certi fatti e di certi insegnamenti. La cognizione storica la quale, dice Kant, non serve a dimostrare alcun principio nè a renderci migliori, appartiene alle cose indifferenti (*Adiaphora*), verso le quali ogni uomo può contenersi come meglio gli pare.

Da ciò noi possiamo già veder chiaramente il criterio fondamentale e il metodo che Kant seguirà nell'opera sua. Quanto al criterio, questo non può essere che la stessa moralità, giacchè, secondo Kant, mentre la morale è indipendente dalla religione e sta senza di questa, la religione non può stare senza la morale; anzi in fondo si riduce a questa, poichè consiste negli *effetti* stessi che possiamo sperare dalle nostre azioni morali, senzachè queste siano da essi determinate.

Quanto al metodo, Kant, seguendo le tendenze di Cartesio e del proprio tempo, non dà importanza alla storia per sè: come i protestanti hanno per principio il libero esame e quindi possono interpretare la Bib-

bia liberamente, in quel modo che meglio si confà colla loro fede, così Kant si crede in diritto di interpretarla in quel modo che gli pare più conforme a' suoi principii razionali, senza affannarsi a cercare se il senso da lui dato ad un racconto o ad un insegnamento è conforme alla verità storica.

Si vede da ciò come Kant non abbia conosciuto l'importanza generale della storia, nè quella particolare che essa ha di provare o schiarire certi principii, che egli pretende di determinare colla pura ragione. Quanto all' uso poi che egli vorrebbe fare della storia, noi l'abbiamo già condannato in genere esponendo i concetti della prima prefazione. Ma restringendoci qui allo scopo particolare, che egli si prefiggeva, di trovare con questo suo metodo un accordo tra la religione razionale e la religione positiva, osserveremo che esso invece, con un giro inutile, ci conduce ad una vera distruzione della religione positiva o storica, ed al compiuto trionfo della religione razionale. Se voi, spiegando per esempio la Sacra Scrittura, non vi curate del senso che alle sue parole l' Autore ha voluto dare, ma cercate solamente quello che si confà ai vostri principii razionali, a che pro occuparvi di quella Scrittura? e perchè non isvolgete i vostri principii in un modo affatto indipendente da essa?

Malgrado questa severa critica che noi dobbiamo fare delle interpretazioni bibliche di Kant, non ne disconosciamo però il merito, quando noi le paragoniamo colle altre del suo tempo. Tranne il Lessing, che per il suo concetto vero dello svolgimento storico si eleva al di sopra de' suoi contemporanei, questi si dividevano in due parti opposte fra loro, ma ugual-

mente contrarie alla verità storica, perchè, mentre gli uni, come il Reimarus, tenevano la Bibbia per un' opera dell' ignoranza e della superstizione ovvero dell'impostura, gli altri la riguardavano ancora come il fondamento della vera fede, come il libro della salute. Ma se il Protestante ortodosso cercava nella Bibbia la vera fede, il vero pensiero di Dio, senza nessuna critica storica, non aveva maggior diritto Kant di cercarvi la vera religione, cioè la religione razionale? poichè di questa almeno abbiamo un criterio in noi stessi; ma qual criterio si ha per giudicare della verità di un pensiero divino rivelato in modo positivo e sovranaturale?

Volendo Kant in origine pubblicare questo suo scritto in una serie d'articoli, non vi premise, come fece per solito agli altri, un' introduzione la quale trattasse i principii generali, il metodo e la divisione dell'opera. Non sono premesse alla trattazione particolare che le due prefazioni da noi esaminate. Tutta l'opera si distingue però in quattro parti principali le quali dovevano formare quattro articoli distinti della *Rivista mensile di Berlino*. Esse sono le seguenti:

1ª Dell'esistenza del principio cattivo accanto al buono nella natura umana, ossia della malizia radicale della natura umana;

2ª Della lotta del Principio buono contro il cattivo per il dominio sull'uomo;

3ª La vittoria del Principio buono sul cattivo e la fondazione di un Regno di Dio sulla terra;

4ª Del culto vero e del culto falso sotto il dominio del principio buono, ossia della Religione e del Pretismo.

Noi esporremo la dottrina di Kant tenendo l'ordine stesso da lui seguíto, riassumendone quindi i risultati e facendone la critica.

§ 2. — La prima parte della filosofia religiosa di Kant: Dalla malvagità radicale nella natura umana.

1. Due opinioni diverse, dice Kant, si possono avere intorno allo svolgimento morale dell'Umanità: gli uni credono che gli uomini vadano sempre peggiorando di generazione in generazione: era questa l'opinione generale degli Antichi, espressa da Orazio con mirabile precisione e brevità in quei versi:

Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosorem,

L'altra opinione è nata più recentemente, ma, dice Kant, essa è assai meno diffusa della prima: è una opinione sorta tra filosofi e accolta specialmente da Pedagoghi. Secondo questa l' Umanità va indefinitamente progredendo in meglio: la nostra natura non è intrinsecamente e originariamente cattiva, è imperfetta e si andrà col tempo sempre più perfezionando. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat,* dice Seneca, che Kant cita insieme al Rousseau tra i sostenitori di questa opinione. — Come si vede Kant giudica della dottrina dei filosofi intorno alla natura radicale dell' uomo dallo svolgimento e dalla meta che essi assegnano all' Umanità. Secondo lui dunque, farebbero radicalmente e insanabilmente malvagia la natura umana coloro i quali credono che l' Umanità sia avviata ad una continua decadenza morale,

la terrebbero invece come radicalmente buona coloro i quali credono che l' Umanità progredisca indefinitamente, con passo più o meno rapido, verso il meglio.

Kant, tratto dalla sua inclinazione al pessimismo già da noi avvertita, non si mostra disposto ad accogliere la seconda opinione, giudicandola un benigno presupposto che alcuni moralisti fanno, probabilmente, egli dice, per eccitare i germi del bene che in noi si possono trovare, ed anche per istabilire un' analogia col corpo umano; poichè, essendoci questo dato dalla natura sano, par loro che il medesimo debba essere dell'anima.

Ma vi sono, dice Kant, di coloro i quali vorrebbero seguire una via di mezzo, o sostenendo che l'uomo dalla natura non è nè buono nè cattivo, oppure che sia in parte buono e in parte cattivo. I primi vengono chiamati da lui *Indifferentisti*, i secondi *Sincretisti*. Per isciogliere tale questione Kant ne pone anzitutto in chiaro i termini, esaminando bene che s' intenda per questa natura radicale buona o malvagia, e da che questa natura buona o malvagia s'abbia ad argomentare.

Se l'uomo sia di natura buono o cattivo non si deve ricavare dalle azioni che egli compie, ma bensì dalla *regola* che egli nelle azioni stesse segue, e quindi dall' animo che egli ha, dalla sua *intenzione* (*Gesinnung*). Convien dunque esaminare quale sia la regola a cui gli uomini per natura inclinano a conformare le loro azioni. Così essendo la cosa, non si può accettare nè la dottrina dei Sincretisti nè quella degli Indifferentisti, perchè la regola seguita o è la legge morale, e allora la natura è buona, o è un' altra qualunque,

e allora la natura è cattiva. Quindi Kant, come abbiamo già ampiamente spiegato esponendo la sua dottrina pratica fondamentale, è affatto d'accordo cogli Stoici nel sostenere che tra il vizio e la virtù non si dà mezzo, che l'uomo non può essere indifferente tra la virtù e il vizio: o è virtuoso o è vizioso, giammai nè l'uno nè l'altro. Kant anzi in una nota sua (p. 26) dice che i Moralisti antichi, *i quali hanno esaurito pressochè tutto ciò che si può dire sulla virtù*, hanno accolto i due principii ora espressi coll'asserire che la *virtù è una sola e non può essere insegnata*. Però Kant, ricorrendo alla sua solita distinzione, feconda di tanti equivoci, fra il mondo noumenico e il fenomenico, afferma che se quei due principii e gli aforismi corrispondenti degli Antichi sono veri nel mondo noumenico, fenomenicamente si può riguardare la virtù come varia e molteplice, e come insegnabile. Con ciò egli cercava accordarsi colle necessità della vita pratica e della coscienza generale degli uomini; poichè, stando logicamente a quei due principii, non veramente comuni a tutti gli antichi ma propri degli Stoici, non si distinguerebbero, rispetto al valore morale degli uomini, che due categorie, e non sarebbe possibile alcuna modificazione nel carattere morale e nei propositi d'un uomo.

Ma se Kant è costretto a piegarsi, almeno in parte, ai dati o, se vuolsi, alle apparenze più generali dell'esperienza, alle credenze più radicate e alle esigenze dell'educazione e della vita, egli però sta fermo nel suo antico e solenne principio che nella vera moralità l'unico impulso deve essere la stima della legge; anzi egli qui vi insiste in modo forse ancor più reciso, e in

una nota (p. 24) cerca d'intendersi collo Schiller, che su questo punto si scosta da lui. Sappiamo quanta fosse la stima e l'ammirazione reciproca tra Kant e lo Schiller e con quale entusiasmo questi avesse accolta la nuova filosofia. Ma lo Schiller non poteva capacitarsi che la virtù fosse cosa ripugnante e disgustosa, e non si potesse praticare con inclinazione e con piacere, mentre, secondo Kant, essa dovrebbe venir determinata soltanto dalla stima per la Legge. Conosciamo il distico arguto col quale lo Schiller punge il rigorismo kantiano. Ora Kant dice qui: Poichè noi ci siamo intesi sui principii più importanti, ci dobbiamo intendere anche in questo, dissipando ogni malinteso. Pareva allo Schiller che la morale del dovere, dell'imperativo categorico, fosse una morale da certosino, e che colla sua austerità inspirasse bensì rispetto e terrore, ma non amore. Io ammetto, dice Kant, che la legge morale, contenendo un'obbligazione incondizionata, non abbia piacevolezza: ma se essa non ha attrattive, non ispira neppure avversione: essa ci inspira rispetto, e per la maestà sua eccita in noi il senso del sublime il quale ci rapisce più che non quello della bellezza. Con cio, prosegue il nostro filosofo, io non nego che la virtù abbia poi effetti benefici, anzi sia più benefica di qualunque altra cosa nel mondo; e che per questi benefizi noi possiamo immaginarci la virtù come circondata dalle Grazie. Queste però si tengono a rispettosa distanza, quando si tratta propriamente del dovere; non dovendo esse mai essere determinatrici del nostro operare morale. Ad ogni modo, conclude Kant, non v'è certamente da dubitare, se la virtù sia cosa che opprima ed angustii, ovvero animi e rallegri; giacchè

ove producesse quei primi effetti anzichè questi altri, essa non sarebbe oggetto di stima ma di odio; laddove la letizia dell'animo nel seguire la legge è una prova della sincerità dell' intento morale.

Ma se Kant, pur desiderando accordarsi collo Schiller intorno al criterio della moralità, resta fermo ne' suoi principii fondamentali, egli si avvicina però sempre più alla dottrina del carattere intelligibile, come venne poi intesa dallo Schopenhauer, quando si fa a schiarire il senso e il valore che, nella questione principale ora trattata, ha la parola *natura*. Si chiede infatti se l'uomo sia *di natura* (*von Natur*) moralmente buono o cattivo. Ma, secondo Kant, la bontà e la malvagità non possono essere un effetto della natura, ma solamente della libera volontà. Quell' espressione va dunque intesa nella trattazione di Kant in un senso diverso, che egli ci spiega in questo modo: Quando noi ci chiediamo se l'uomo sia di natura buono o cattivo, noi presupponiamo giustamente che vi sia un fondamento, da noi imperscrutabile, delle sue massime buone o cattive, ossia delle determinazioni morali o immorali della sua volontà. Questo fondamento, dovendo esser primo, deve necessariamente collocarsi fuori del tempo, ossia nel mondo intelligibile; e appunto per questo, e soltanto in questo senso, noi possiam dire che un tal fondamento e quindi il carattere morale degli uomini, in cui esso fondamento consiste, sia *innato* (*angeboren*) e, come tale, comune e generale a tutti. Ma siffatto carattere, avendo, benchè innato, un valore morale, deve esser prodotto dalla nostra libera volontà; noi lo dobbiamo, dice Kant, riguardar come esistente sin dalla nascita, ma non come prodotto da questa

(*als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, nicht dass die Geburt eben die Ursache davon sei*): esso si produce fuori del tempo e quindi nessuna esperienza ce lo può dar mai. Eccoci quindi condotti a quel carattere intelligibile, carattere esistente fuori del tempo, e pur tuttavia da noi stesso prodotto, del quale si parla pure nella *Ragion pratica*; eccoci indicato chiaramente il concetto di quel *Fatto intelligibile* (*intelligibile That*), di cui ci parla anche lo Schopenhauer, il concetto di un fatto che si compie fuori del tempo e dal quale derivano poi e pigliano il loro carattere morale tutti i fatti da noi operati nel tempo.

Stabiliti i termini della grave questione Kant non viene a discutere questa direttamente, ma ne dà una soluzione indiretta, ponendo senz'altro, in due articoli diversi di questa prima parte, che nell'uomo si trovano:

1° Disposizioni naturali (*Anlage*) al bene morale;

2° Una inclinazione pure naturale (*Hang*) alla malvagità.

Provato questo, Kant crede di essere giunto ad una soluzione differente da tutte le precedenti: non ammette cogli Ottimisti o coi Pessimisti che l'uomo sia per natura solamente buono o solamente cattivo e quindi destinato necessariamente al bene o al male; non ammette coi Sincretisti che sia buono e cattivo insieme, perchè se in noi abbiamo disposizioni naturali al bene, e inclinazione al male, con ciò è ammessa bensì la possibilità di diventar buoni o cattivi, non già che siamo l'uno e l'altro insieme; infine non è indifferentista, perchè, secondo la dottrina sua, nella natura umana, vi sono bensì delle *disposizioni*

buone, ma la *natura* morale originaria è malvagia. Le sole disposizioni, le *Anlage*, essendo naturali nello stretto senso della parola, non hanno per sè sole un vero valore morale; non si può dire dell'uomo che le possiede nè che sia buono nè che sia cattivo, perchè non dipendono dalla nostra libertà; l'*inclinazione* invece non è cosa meramente potenziale e dipendente dalla natura necessaria dell'uomo; essa dipende dalla nostra libera volontà, ha quindi un valore morale; e se essa è volta al male, come Kant si propone di dimostrare, la conclusione sarà che la natura morale originaria dell'uomo è malvagia, malgrado le disposizioni buone esistenti in noi per sola opera della natura. — Ma come si possono insieme avere dall'uomo questi due diversi principii? — Esaminiamo con Kant distintamente l'uno e l'altro. Vedremo in seguito le loro relazioni.

2. Secondo Kant l'uomo ha nella sua natura tre disposizioni originarie al bene:

1ª Disposizione che concerne l'*animalità* propria come essere vivente;

2ª Disposizione che concerne la propria *umanità* come essere vivente ragionevole;

3ª Disposizione che concerne la propria *personalità* come essere ragionevole e ad un tempo responsabile.

La prima disposizione ci spinge a conservare noi stessi, a propagare la nostra specie, ad associarci cogli altri uomini. Dalla seconda sorge il desiderio della stima altrui e la propensione a giudicarci felici o infelici soltanto in confronto cogli altri uomini; ma derivano pure quei vizi che Kant chiama di *coltura*, taluni dei quali sono, secondo l'espressione sua, *vizi*

diabolici, come l'invidia, l'ingratitudine, il piacere del male altrui, vizi dei quali già s'è discorso nel capo precedente. La terza disposizione consiste nella stima della legge come motivo sufficiente delle nostre azioni; Kant chiama tale disposizione, disposizione per la personalità, perchè questa consiste essenzialmente nella idea della legge congiunta colla stima di essa. È facile il vedere come la sola vera disposizione morale sia quest'ultima, potendo essa sola condurci direttamente, per natura sua, alla moralità, mentre la prima non è una disposizione razionale, e dalla seconda possono venirci impulsi buoni e impulsi cattivi.

Queste tre disposizioni sono originarie e quindi essenziali alla natura umana e indistruttibili, perchè senza di esse non sarebbe possibile l'umanità, e senza la terza in particolare noi non potremmo mai aver alcun concetto della moralità; nessun ragionamento ci potrebbe mai condurre alla scoperta della legge morale e a riconoscere che noi siamo liberi e responsabili delle nostre azioni. Queste disposizioni non costituiscono il carattere morale dell'uomo, non essendo dipendenti dalla sua libera volontà: l'uomo potrà, in forza di esse, diventar buono, ma non è *di natura* buono; perciò se noi non troviamo che egli *di natura* (*von Natur*) non ha soltanto disposizioni al bene, ma una vera inclinazione ad esso, noi dovremo concludere che egli sia di natura malvagio, ossia che abbia un'inclinazione al male. Ma Kant non si contenta di provar questo indirettamente; poichè in una trattazione che segue quella intorno alle disposizioni buone, egli si studia di dimostrare che l'uomo ha di natura una vera e positiva inclinazione al male.

L'inclinazione non è soltanto una condizione interna che rende possibile una data qualità dell'animo, ma essa medesima produce nel nostro spirito la *tendenza* verso certi oggetti, appena esso ne abbia conosciuto il godimento. L'inclinazione al male sarebbe dunque una causa positiva di tendenze e quindi di determinazioni malvagie: essa perciò deve esser riguardata come malvagia in sè, e quindi, a differenza delle mere disposizioni (siano buone o cattive), imputabile e dipendente dalla nostra libera volontà.

Ma esiste realmente in noi questa inclinazione al male? Kant si studia di provarlo nel § III di questa prima parte della sua opera, paragrafo che ha per motto la sentenza oraziana: *Vitiis nemo sine nascitur*. Kant prova il suo assunto considerando gli uomini e i popoli tanto nel loro stato selvaggio quanto nello state civile. Accenna alle barbarie, alle crudeltà, ai vizi rozzi e nefandi che si riscontrano in molti popoli selvaggi per mostrare quanto sia illusoria l'opinione di coloro i quali credono che gli uomini siano vissuti originariamente in uno stato naturale di purità e di innocenza. Si vede da questo che Kant riprovava l'oppressione e lo sterminio degli Indiani nell'America per un principio giuridico, non perchè avesse simpatia ed illusioni per la loro razza e per la loro condizione. Però, alludendo specialmente ai vizi di coltura, dichiara poi di non volersi intrattenere sui costumi degli uomini civili, perchè questo ci indurrebbe troppo ad odiarli. Si osservi specialmente, esclama Kant, ciò che succede nei rapporti degli Stati, cioè la condizione di guerra nella quale ancor oggi si trovano continuamente i popoli, guerra che, se cessa un momento, gli è per dar luogo ad

una mostruosità peggiore, cioè al dominio assoluto di uno Stato su tutti gli altri, ad un impero universale, in cui si spegne la libertà e quindi la virtù, l'arte e la scienza, e che poi per natura sua si scioglie ben presto di nuovo in varii Stati, donde si generano nuove guerre; *le quali, sebbene non così malefiche come la tomba di un dispotismo universale* (*als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft*); *pure, come dice un antico, fanno più uomini malvagi che non ne uccidano.*

In questa inclinazione naturale al male Kant riconosce tre gradi: 1° debolezza nel seguire massime accettate, ossia la *fragilità;* 2° mescolanza degli impulsi cattivi colle massime buone, ossia *impurità* od *improbità* (*Unlauterkeit*); 3° inclinazione ad accettare massime malvagie, ossia la *malizia* del cuore, o la *pravità.*

Da questo si vede come l'inclinazione al male che si trova nell'uomo, non consiste solamente, secondo Kant, in una fiacchezza, in un mero difetto di forza morale, ma anche in una vera e positiva propensione ad atti internamente contrari alla legge morale, in una propensione cioè che movendo il nostro volere stesso a determinarsi contro di questa, è in sè stessa e propriamente *immorale;* anzi Kant riconosce un segno principale di codesta mala inclinazione dell'uomo in ciò che egli, anche uniformandosi alla legge, inclina a farlo non per stima di essa, non per massima, ma perchè ciò in un modo o nell'altro gli piace o giova; e qui Kant, ripetendo con altre parole una dottrina, sulla quale torna sì sovente, stabilisce la differenza tra l'uomo *bene moratus* e l'uomo *moraliter bonus*, mostrando come in questo solo noi dobbiamo riconoscere carattere e valore morale; poichè

nel primo la conformità delle sue azioni colla legge è affatto accidentale e da questa non determinata.

L'inclinazione al male, essendo in sè stessa malvagia, non può essere, come la semplice disposizione, imputata alla natura, ma dev'essere imputata a noi stessi; come tale essa non è necessaria ed essenziale, ma *accidentale* nella natura umana; essa può essere innata, ma non dobbiamo rappresentarcela come tale: o meglio dovendola noi riguardare come il fondamento di tutte le nostre azioni malvagie, del nostro carattere cattivo quale si mostra nel tempo, noi possiamo, nel modo che già si è spiegato, riguardarla come *innata* e quindi come *naturale;* e qui Kant spiegandosi più chiaramente ancora che non nelle pagine precedenti, riconosce addirittura questa inclinazione prava come un *fatto intelligibile* (*intelligibile That*), un fatto quindi che si produce fuori del tempo e col quale noi non facciamo altro se non accettare una massima contraria alla legge; mentre nei fatti immorali, che si producono nel tempo, e che da Kant sono chiamati *fenomenici* si seguono poi quelle massime, e il nostro arbitrio vi si determina secondo impulsi diversi dalla legge. Kant dunque attribuisce alla parola *fatto* (That) due sensi differenti. Ma come ci possa essere un fatto fuori del tempo, noi non giungeremo a comprenderlo mai; e Kant pure non sa trarsi d'impaccio in altro modo se non dichiarando, che tutto quello che riguarda il mondo noumenico è incomprensibile. E perchè allora applicare ad esso i concetti del mondo fenomenico, concetti che naturalmente debbono nel mondo noumenico perdere ogni loro valore? Si scorge di leggieri come questa prima parte della filosofia religiosa di Kant ci dia una nuova

prova di quelle difficoltà e contraddizioni, che noi già abbiamo notate nella sua dottrina intorno alla libertà e al carattere intelligibile.

Il fatto primo, noumenico, nel quale consiste la stessa prava inclinazione dell' uomo, vien detto da Kant, con linguaggio teologico, *peccato originale*, gli altri fatti commessi nel tempo *peccati derivativi*. Kant afferma che il peccato originale, benchè dipendente dal nostro libero arbitrio, e quindi *accidentale* alla natura umana, si trova in tutti gli uomini; ma poi non ci prova nè la realtà nè la possibilità di un tal fatto. Solamente quanto alla sua realtà egli si contenta di appellarsene all'esperienza, come là dove scrive che l'uomo, anche migliore, ha pur sempre una tendenza al male, la quale non è soltanto *colposa*, quale si mostra ne' primi due gradi, ma intenzionalmente cattiva e quindi *dolosa*, quale si mostra nel terzo grado; e *radicale*, perchè contraria al fondamento stesso della moralità.

Sarà dunque impossibile all'uomo di esser buono? Kant risponde esser per noi affatto incomprensibile, come l' uomo, avendo delle *disposizioni* naturali al bene, abbia tuttavia un'inclinazione radicale e naturale alla malvagità, e come avendo una tale inclinazione egli possa diventar buono. Ma in ogni modo le cose stanno indubitabilmente così, ad avviso di Kant; ed egli crede che, malgrado l'inclinazione naturale al male e pur avendo sempre questo vizio nell' animo, l'uomo può essere veramente buono, cioè avere una volontà buona. Di questo, se ci mancasse altra prova, ne avremmo una irrepugnabile nella stessa legge morale: se questa ci comanda di esser buoni, di farci migliori, niun dubbio che noi lo possiamo. Per-

ciò di questa radicale inclinazione malvagia non si tien nessun conto nell'Etica dogmatica; il precetto solenne: *siate buoni, emendatevi,* sta fermo, e vale ugualmente, non ostante quella originaria malvagità; e quanto all'Ascetica, essa ne tien conto solo per adattare alle condizioni particolari dell'uomo le vie che meglio convengono per condurlo al bene.

Ma prima di vedere in che modo si faccia questa rigenerazione, dobbiamo con Kant risolvere due questioni importanti intorno a questo male radicale, l'una riguardante il fondamento, e l'altra l'origine di esso.

Il fondamento della nostra inclinazione malvagia non si può trovare nè in una corruzione della Sensibilità, nè in una corruzione nella Ragione pratica. La sensibilità è governata da leggi naturali e non ci è imputabile: se da essa derivasse la nostra mala inclinazione, noi non ne saremmo colpevoli. La Ragione pratica per esser causa d'immoralità dovrebbe essere radicalmente e insanabilmente corrotta: dovremmo in essa trovare costantemente una legge contraria alla morale; mentre la legge morale ci deriva da essa medesima. Dunque la corruzione della sensibilità non sarebbe un motivo sufficiente della nostra immoralità; e la corruzione della Ragion pratica sarebbe un motivo soverchio, perchè farebbe dell'uomo un essere diabolico, un essere che si propone il male per il male.

Per iscioglier la questione dobbiamo, dice Kant, considerare il concetto stesso del male morale e il modo con cui esso si produce, e che, secondo lui, è il seguente: In ognuno di noi si svolgono naturalmente insieme le massime della legge morale e quelle dell'amor proprio; e siccome ciascuno di questi principii può essere un motivo sufficiente ed assoluto del

nostro operare, così noi li accettiamo amendue. Però richiedendo la legge morale che noi ci determiniamo intieramente per essa, ne viene che quei due principii non si possano fra loro coordinare, e l' amor proprio debba, per comando della Legge morale, a questa subordinarsi. Ora l' inclinazione al male, sta nel fare l' opposto, sta nel subordinare la legge del dovere al nostro amor proprio, e nel far di questo la condizione per l' accettazione di quello. L' uomo non è dunque propriamente maligno, cioè non si propone veramente il male per il male, ma è *perverso*, cioè inverte l' ordine al quale dovrebbe attenersi nel seguire i due principii fondamentali della nostra attività; in tal guisa le sue massime, venendo dettate direttamente dagli appetiti, non dal male morale per sè, non sono mai contrarie diametralmente alla legge, benchè poi diventino tali in effetto, perchè egli all'universalità voluta da questa sostituisce il suo egoismo. — Non è molto facile mettere qui Kant d'accordo con altre sue dichiarazioni, fatte in questo medesimo scritto e altrove, intorno alla malvagità radicale dell'uomo, e specialmente con ciò ch'egli scrive intorno a certi vizi di coltura, da lui riguardati come effetti di un' assoluta malvagità. Ad ogni modo egli termina qui la sua trattazione col ripetere per la centesima volta la sua solenne dottrina, che l'uomo è buono solo per la sua massima, e che egli è immorale ogniqualvolta subordina la legge morale all'egoismo. Un membro del Parlamento inglese, narra Kant, disse un giorno nel calore della discussione che *ogni uomo ha un prezzo per cui si vende:* in tal caso, soggiunge Kant, malgrado la differenza del prezzo, tutti gli uomini sarebbero ugualmente cattivi.

Nel fondamento indicato della nostra mala inclinazione Kant trova pure l'*origine razionale* di essa. I fatti morali sono, dice Kant, come tali inesplicabili: anche se cerchiamo la causa di un fatto morale in un altro e così via, noi dobbiamo in ultimo riconoscere tutti questi fatti morali come dipendenti da quel fondamento primo, noumenico, da quel carattere intelligibile, di cui si è parlato già, e che abbiam pur veduto consistere nella inclinazione al male. Di questa medesima non è dunque possibile trovare l'*origine reale*, cioè la causa precedente che l'ha prodotta e che alla sua volta non dipenda da altra causa; noi non possiamo cercarne che l'*origine razionale*, la quale sta nello stesso pervertimento dei motivi delle nostre azioni, cioè nella subordinazione già spiegata dei motivi morali ai motivi egoistici. La spiegazione poi di questo pervertimento stesso è per noi impossibile; e come Kant si studia secondo quel metodo libero, sciolto da ogni critica storica, di trovare nel racconto biblico intorno alla caduta dell' uomo, la sua teoria intorno al pervertimento e all'*origine razionale* dell'inclinazione malvagia, così egli vede o vuol vedere nel racconto biblico della caduta degli angeli indicata l'impossibilità di spiegare il pervertimento morale dell'uomo; infatti, dice Kant, la Bibbia non attribuisce la prima origine del peccato nel mondo ad uomini ma ad angeli, cioè ad esseri superiori all'uomo, quasi significando che umanamente il peccato è, nella sua origine, misterioso.

Si vede dunque da ciò, come Kant in ultimo non ci dia nè la vera causa nè la origine della nostra radicale inclinazione malvagia: la sua spiegazione intorno alla causa da lui detta *razionale* non fa altro

che ridurre il terzo grado della malvagità umana, nel quale Kant aveva dapprima propriamente riposto la malvagità radicale dell'uomo, ai due primi, cioè ad un'immoralità non direttamente voluta. Tale investigazione dunque intorno al fondamento (*Grund*) e all'origine (*Ursprung*) del male morale trae Kant in ultimo ad attenuare questo male: cosa che egli doveva necessariamente fare per ammettere nell' uomo la possibilità di rigenerarsi e riconoscere ancora la forza obbligativa della legge morale.

3. S'è già veduto come, secondo Kant, questi precetti ci diano prova irrefragabile ed assoluta che l' uomo, non ostante la sua radicale inclinazione malvagia, può emendarsi e farsi buono.

Si tratta di vedere se l'uomo possa emendarsi d'un tratto o a poco a poco, per forza propria o altrui. Kant attenendosi fedelmente alla sua dottrina morale, insegna che la rigenerazione dell' uomo, considerato, come si deve far qui, moralmente e quindi noumenicamente, deve avvenire d'un tratto; infatti, secondo Kant, la vera virtù non istà, come sappiamo, nei costumi i quali si possono, mediante l'abitudine, conformare estrinsecamente e gradatamente alla legge, ma nella massima adottata e seguíta dalle determinazioni della nostra volontà: finchè questa massima non è dettata dalla stessa legge morale, noi non siamo buoni; mentre diventiam tali subito e compiutamente, non appena prendiamo per movente principale delle nostre azioni la stessa legge morale.

La rigenerazione morale sta dunque, dice Kant, in una trasformazione del nostro modo di pensare (*Umwandlung der Denkungsart*), in una vera rivoluzione del nostro animo, la quale, come dai Cristiani

la *rigenerazione* religiosa, così viene da lui riguardata come un *nuovo nascimento* (Wiedergeburt), una *nuova creazione*. Alle gravi ed insuperabili difficoltà che questa rigida teoria, simile all' antica degli Stoici, reca nei principii della vita pratica, nelle regole dell'educazione e di quell'arte dallo stesso Kant ammessa sotto il nome di *Ascetica*, egli cerca sfuggire colla sua solita distinzione del mondo noumenico e fenomenico: la virtù è una ed immutabile noumenicamente; fenomenicamente essa è varia, molteplice, ha gradi: noi possiamo dunque avvicinarci alla vera virtù gradatamente, pur restando fermo che il vero carattere morale, la virtù noumenica, si acquista d'un tratto, con una determinazione del nostro volere subordinante l'egoismo e la tendenza naturale alla legge morale vale a dire colla *purificazione* di noi stessi. — Conformemente a questa sua dottrina egli, toccando dell' educazione, ripete qui le idee stoiche già esposte nella *Ragion pratica,* insistendo perchè la gioventù venga educata alla moralità, non coll'*ammirazione* delle azioni virtuose, quasi fossero atti supererogatorii compiuti per merito e per eroismo, e non per dovere; ma colla continua e profonda ammirazione della nostra stessa disposizione morale, della legge morale che in noi risplende, e dalla quale debbono essere determinate le nostre azioni.

Quanto all' altro punto, cioè se la rigenerazione morale debba avvenire per forza nostra o d'altri, la questione non è dubbia nella dottrina di Kant: ogni atto ed ogni qualità morale non si può compiere od acquistare se non per mezzo della libertà del nostro arbitrio; dunque quella rigenerazione morale deve essere opera nostra. In tal guisa Kant si oppone alla

dottrina teologica della Grazia, dottrina che svolta già dai SS. Padri, e specialmente da S. Agostino, aveva acquistato una grandissima importanza nel Cristianesimo, e conseguitane una ancor maggiore nel Protestantesimo, si era in questo così profondamente radicata che anche i Pietisti, malgrado la loro opposizione alla vecchia teologia, vi restavano fedeli. Kant non volendo abbatter quella dottrina del tutto, ne lascia in piedi un simulacro, dichiarando che egli non nega assolutamente la necessità o l'utilità della grazia divina per la rigenerazione morale, ma sostiene che di questa grazia l'uomo deve rendersi degno, e rendersi degno coll'opera o meglio col volere suo, poichè altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso.

E qui Kant, a meglio spiegare la sua dottrina, viene con coraggio e risolutezza, che nasce dal suo profondo sentimento morale, a fare una distinzione importantissima tra le religioni. Vi sono, egli dice, le *religioni propiziatorie* (*Gunstreligionen*) e le *religioni morali*. Delle religioni propiziatorie o interessate Kant distingue due specie, l'una delle quali ci promette la felicità dall'opera divina, senzachè ci sia bisogno di renderci buoni, l'altra ci fa invece sperare che Dio stesso ci renda buoni, e quindi degni di ricevere da lui la felicità, colla sola condizione di pregarlo. Sebbene Kant non lo dica, pur si vede chiaramente che nella prima specie egli accenna al Protestantismo, nella seconda al Cattolicismo; e così egli giudica imparzialmente l'uno e l'altro, condannandoli amendue con un concetto superiore alle loro differenze.

Questo concetto superiore egli lo possiede in quello della *religione morale*, e lo riconosce attuato, fra tutte

le religioni pubbliche, solamente nella religione cristiana; intesa, come ben si capisce, a modo suo, cioè come una religione la quale riconosce per principio o precetto fondamentale, che l'*uomo deve fare quanto può per diventare migliore*, e che a lui *non deve premere di sapere quale parte abbia Dio in questo miglioramento, ma soltanto ciò che egli stesso ha obbligo di fare per conseguire quello scopo.*

In una nota importante, aggiunta in fine di questa prima parte, egli fa ancor meglio conoscere come intenda il Cristianesimo o questa sua religione morale. Dopo aver detto che codesta sua nota potrebbe intitolarsi: *Degli effetti della Grazia*, soggiunge che essa si può riguardare come un *Parerga* di tutta questa prima parte, e che uno simile egli n'avrebbe aggiunto a ognuna delle altre tre parti, discorrendo nel Parerga della seconda parte intorno ai *Miracoli*, in quello della terza intorno ai *Misteri* e per ultimo in quello della quarta intorno ai *Mezzi di grazia*. Esprimendo fin dal principio il suo giudizio generale sopra questi oggetti, Kant mostra come, sebbene la ragione non possa contestare la loro realtà, tuttavia essi sono affatto trascendenti, e quindi la nostra ragione non *li può e non li deve accogliere nè tra le massime che concernono il pensare nè tra quelle che concernono l'operare*; ossia non vi deve dare nessun valore nè teoretico nè pratico. Che se noi introduciamo quegli oggetti nella religione, mentre non ne trarremo mai alcun vantaggio (perchè quand'anche arrivassimo a comprenderli non aggiungeremmo nulla alla forza dei principii morali), si avrà da ciascuno di essi una funesta conseguenza. Infatti la pretesa esperienza interna degli effetti della grazia ci farebbe andare nelle

Chimere (*Schwärmerei*), la creduta percezione esterna dei *miracoli* ci condurrebbe alla *superstizione*, la sognata illuminazione dello spirito per mezzo dei *misteri* ci trarrebbe all'*Illuminatismo* (*Adeptenwahn*), lo sforzo ad operare, coi così detti *mezzi della grazia*, sul mondo sovrannaturale, alla *taumaturgia*.

Quanto poi agli effetti della grazia in particolare, Kant osserva che essi non possono essere oggetto di alcuna cognizione teorica; perchè niuno saprà mai distinguerli dagli altri effetti che in lui si producono, e dimostrare che non sono effetti naturali; e ch'essi d'altra parte non possono servire ad uno scopo pratico, perchè rispetto alla morale essi conducono ad una contraddizione: la moralità ci comanda di *fare quanto sta in noi* per renderci migliori, mentre la teoria della grazia pretende invece di renderci buoni coll'opera altrui. Senza negare quegli effetti, la Ragione, conchiude Kant, non deve accettarli nè per uso teorico, nè per uso pratico.

Così Kant, malgrado la sua chiara intenzione di accordare la sua filosofia religiosa collo spirito del Cristianesimo, tien fermissimi i suoi principii morali, e finisce quindi, non per piegare la sua filosofia alla Rivelazione, ma per trasformare il Cristianesimo nella sua stessa *Religione filosofica e morale*.

§ 3. La seconda parte della filosofia religiosa. Lotta del principio buono col cattivo per il dominio sull'uomo.

1. Risulta dall'esposizione precedente come nell'uomo coesistano primitivamente due principii, l'uno buono e l'altro cattivo; ognuno di essi è un principio positivo, che ha una qualità propria, e non consiste nella

fiacchezza del principio opposto, o in una modificazione di un altro elemento della nostra natura; però il principio buono si trova nella natura umana sotto la forma di mere disposizioni al bene, mentre il principio cattivo esiste sotto la forma di vera e decisa inclinazione al male. La conclusione è quindi che l'uomo è *di natura* malvagio, ma *può* emendare questa natura, e lo può perchè lo *deve*. Per conseguire però un tale scopo non basta che egli esplichi i germi del bene, venendo questi combattuti dal principio del male; ma occorre che egli combatta anche questo, e ne impedisca gli effetti. Perciò noi, a similitudine degli antichi, dobbiamo rappresentarci la virtù come una lotta, una lotta del principio buono che è in noi contro il principio cattivo. Gli Stoici ponevano questo nelle tendenze naturali affettive dell'uomo, cioè nelle passioni e nel senso; quindi per essi la virtù stava nel sottomettere intieramente il senso alla ragione, anzi nel distruggere tutte le passioni; e veniva da loro considerata come *sapienza*, mentre il vizio era detto *stoltezza*, perchè lo stolto si governa secondo le facoltà inferiori dello spirito, il sapiente secondo la ragione. Kant invece sostiene che le tendenze naturali per sè non possono esser cattive, e che il principio del male in noi non istà in esse, ma è un principio particolare del nostro spirito, direttamente contrario al principio del bene, inquanto ci fa seguire o almeno inclinare a massime che sono contrarie alla legge morale. Noi dobbiamo dunque mirare direttamente non ad annullare gli affetti, come volevano gli Stoici, ma a distruggere o almeno a sottomettere quel principio malvagio.

Secondo il solito, Kant di questa sua teoria cerca

un simbolo negli insegnamenti del Cristianesimo e della Scrittura, e lo trova in questo, che la Bibbia non ci rappresenta la lotta tra il bene e il male come contrasto tra il cielo e la terra, in quel modo che fanno altre religioni, ma bensì come una lotta tra il cielo e l'inferno, divisi l'un dall'altro per mezzo della terra. Il che viene interpretato da Kant come significante che il bene e il male non confinano tra loro, che non vi è un graduale passaggio dall'uno all'altro, ma che essi fra loro sono assolutamente contrari, nè si toccano in alcun punto.

L'uomo, volendo rigenerarsi, si forma colla sua ragione un ideale di *perfezione morale*, cioè di quella perfezione che piace a Dio, e che è il fine supremo dell'Umanità e del mondo. Ed è conformandoci a questo ideale di perfezione che noi giungiamo a rappresentarci il tipo di un uomo il quale non solamente compie tutti i suoi doveri, ma si assoggetta a ogni patimento e perfino alla morte per il bene del mondo e di tutti gli uomini, e quindi anche de' suoi nemici. Praticamente non c'interessa di sapere se un tal uomo sia mai esistito o sia possibile in terra: esso però è un ideale che noi dobbiamo formarci come guida e norma della nostra condotta, e che noi abbiam il dovere di rappresentarci come attuabile, perchè, imponendocene la legge morale l'attuazione, noi possiamo ottenerla se non compiutamente mai, almeno con una continua ed infinita approssimazione. Ciò posto, si vede come il nostro dovere di conformarci a quel tipo di perfezione sia indipendente dalla realtà di esso; e questa non ci sia poi necessaria a formarci l'idea di quel tipo stesso, la quale ci vien data soltanto dalla nostra ragione e da

essa propostaci come un dovere nel senso indicato. Il pretender quindi dei miracoli per credere nella possibilità di quest' idea, e quindi nella sua morale effettuazione, sarebbe una colpa, perchè mostrerebbe sfiducia e dubbio nel valore della legge morale e nell' assolutezza dell' imperativo categorico; mentre chi ha la fede piena nella legge l'ha pure nella effettuazione approssimativa di quel tipo ideale.

Con tali considerazioni Kant mirava a stabilire i suoi principii religiosi filosoficamente, cioè in modo affatto indipendente da ogni religione positiva. Ma ciò fatto egli si studia poi, secondo il solito, di conciliare i suoi principii filosofici cogli insegnamenti cristiani, interpretando questi secondo quelli, e quindi, come era inevitabile, alterando alcune volte la tradizione religiosa, ed altre volte, benchè più raramente ed in grado assai minore, piegando i suoi principii filosofici. Così nell'argomento in discorso, che è essenzialissimo tanto per la dottrina sua quanto per la cristiana, Kant cerca di ottenere il suo intento simboleggiando nel Cristo quel suo tipo di ideale perfezione: ciò che egli fa nel seguente modo.

Benchè il tipo della perfezione morale ci sia dato dalla nostra ragione sola, tuttavia nell' esperienza deve esserne possibile l'esempio. Gli è vero che questo dovrebbe darlo ognuno di noi in sè medesimo; ma se anche questo ci fosse possibile realmente, noi non ne avremmo mai, per mezzo della coscienza, piena sicurezza. Ma supponiamo che un uomo, vissuto in un dato tempo, fosse apparso a tutti nei fatti, nella dottrina, nei patimenti come santo, e quindi come *accetto a Dio*, e che inoltre quest' uomo avesse prodotto una grande rivoluzione morale nel mondo, noi,

senza negare assolutamente che egli possa essere stato generato in una maniera sovrannaturale, potremmo prenderlo come esempio d'imitazione morale, quando, dopo averlo giudicato a norma di quello stesso tipo di perfezione morale che ci è dato dalla nostra sola ragione e trovatolo ad esso conforme, lo riguardassimo, praticamente, come un semplice uomo. Infatti se noi, seguendo i nostri criteri naturali, potessimo anche, la qual cosa viene negata da Kant, riguardare quell' Essere altrimenti che come un Uomo, e lo tenessimo quindi per un Essere sovrumano, allora questo non potrebbe più servirci per esempio di perfezione morale. Qualunque siano le virtù da lui possedute o i patimenti da lui sofferti, l'aver egli avute quelle virtù e l'aver sofferto quei patimenti, non solo come uomo, ma anche come Dio, non prova che a noi, i quali siamo soltanto uomini, sia dato di fare altrettanto: noi potremmo quindi riguardarlo come un esempio da noi assolutamente inimitabile. Anzi egli, benchè le sue virtù riguardate in sè superino infinitamente le nostre, ci apparirà moralmente come inferiore agli uomini virtuosi, i quali debbono lottare contro il male colla loro natura imperfetta e limitata. Gli è vero, dice Kant, che anche coloro i quali riguardano Cristo come Dio, tuttavia se ne rappresentano la moralità come simile all'umana, non potendo noi, di fatti, rappresentarcene altra; ma essi dovrebbero poi riguardare tale moralità attribuita ad un Essere superiore per pura limitazione della nostra mente, come un semplice *Schematismo analogico* e non come uno *schematismo reale*; ossia, per uscir dal linguaggio di Kant e farne meglio conoscere il pensiero, quelli che ammettono l'Uomo-Dio, devono ritenerne

la moralità come specificamente diversa dall' umana, e, se gli attribuiscono questa, riguardarla come meramente simbolica e antropomorfica, e non trarre da questa conseguenze, le quali possono esser vere soltanto col presupposto che all' Uomo-Dio appartenga una Moralità propriamente umana.

A conseguire l' ideale di perfezione morale datoci dalla ragione ed esemplificato in Cristo come uomo, e quindi a renderci accetti a Dio, tre difficoltà si oppongono, le quali vengono da Kant successivamente esaminate e sciolte.

1ª Difficoltà. — Perchè noi ci rendiamo accetti a Dio, si richiede la rigenerazione morale e quindi una rivoluzione nel nostro animo; ma dell' intima bontà di questo non ci può esser data testimonianza sicura dalla nostra coscienza, ma soltanto dalle nostre azioni veramente morali. Ora noi sappiamo che l'uomo, operando bene, si accosta continuamente alla perfezione morale, ma non la consegue mai; perciò egli, essendo sempre in difetto, non sarà mai pienamente accetto a Dio.

Soluzione della difficoltà. La condotta morale dell' uomo, riguardata in ogni punto del tempo, è certamente sempre lontana dalla perfezione morale, e quindi essa non potrebbe per sè render l' uomo accetto a Dio; ma la condotta morale di un uomo, da noi considerata nel tempo, si ha da riguardare come derivata dalla moralità dell' animo; e come questa è in sè intelligibile, così *chi conosce i cuori potrà riguardare quella condotta morale, indefinitamente progressiva, come un Tutto compiuto.* Con che vuol dir Kant, se noi spogliamo le sue parole dalle sottigliezze mistiche, sovente usate in questo scritto, che noi non

conosciamo con sicurezza l'animo nostro da cui derivano e pigliano il loro carattere morale le nostre azioni; e che Dio, penetrando nel nostro animo, quando lo riconosca così fatto da restar costante nel bene, ci avrà come accetti a sè in ogni momento, perchè riguarderà questo come parte di un Tutto morale compiuto.

Ma perchè Kant, senza ricorrere a questo concetto artifizioso del *Tutto compiuto della condotta progressiva,* non disse più semplicemente: Dio che scruta i cuori ne saprà giudicare e misurare con sicurezza l'intima moralità? La ragione è che anche qui Kant vuol rimaner fedele al suo concetto dell'indipendenza della morale e quindi anche della religione da ogni cognizione speculativa: Dio qui non viene affermato come esistente ed esistente con quelle date qualità, ma solo assunto in idea per uso della vera religione, della religione morale. Il problema è questo: Credendo in Dio, che debbo fare per piacergli? — Tendere indefinitamente alla perfezione morale, secondo la natura tua, si risponde. — Ma con ciò io non sarò mai perfetto, si obietta, e quindi non potrò mai piacere a Dio. — Ma se tu operi bene, con vera moralità, si replica, segno è che l'intenzione tua è buona in ogni momento; e questa intenzione, come tale, è perfetta, se no non sarebbe morale. Quindi per rispetto a questa intenzione, anche la tua condotta diventa un Tutto morale perfetto.

Kant, senza tanti giri, avrebbe dovuto ricordarsi che, secondo lui, la virtù soggettivamente riguardata è una sola, e non ammette gradi. Quindi chi veramente la possiede, piacerà senz'altro a Dio che, secondo lo stesso Kant, è scrutatore dei cuori (*Her-*

zenkündiger) e deve sapere chi sia o no virtuoso. Ed è vano l'appellarsene alla distinzione solita da lui tanto abusata tra il mondo noumenico e il fenomenico, dicendo che la virtù è una in quello, ma variabile e progressiva in questo; perchè Dio, come Kant ci dice chiaramente nella sua *Ragion pratica* (v. il vol. 2° della nostra opera, pag. 164) è in diretta relazione col mondo noumenico e non col fenomenico.

Ma Kant in queste artifiziose teorie era vittima di due problemi che egli invano si studiava di sciogliere, dovendo per tale intento conciliare e mettere insieme cose fra loro ripugnanti; poichè in uno di quei problemi egli si proponeva di accordare insieme una morale rigida e perfettamente razionale con una religione positiva e con una teologia dogmatica e sovrannaturalistica, fondata in buona parte sopra leggende e fantasie religiose; nell'altro problema, il quale variamente s'intreccia col precedente, Kant mirava ad accordare la sua dottrina della libertà, quella del carattere intelligibile e per ultimo il suo formalismo colle esigenze morali della vita pratica.

La considerazione che qui mi vien fatta, non calza solamente per la dottrina ora esposta, ma per molte altre che si leggono in quest'opera di Kant, e va tenuta presente, se ci vogliamo spiegare i ragionamenti avviluppati e il processo faticoso dello scritto. La cosa si avvera poi in modo particolare anche nella soluzione che vien data da Kant alle altre due difficoltà che ora dobbiamo far seguire.

2ª *Difficoltà*. — Conforme a ciò che abbiam già detto nell'esposizione della difficoltà precedente, l'uomo non potendo colla sua coscienza determinare con certezza la sua *intenzione morale* (*Gesinnung*), nè misu-

rarne la forza e la purità, non potrà neanche recare un giudizio sicuro sulla propria perseveranza nel bene. Senza dubbio l' uomo che opera sempre bene e va indefinitamente accostandosi alla perfezione morale, può aver fiducia di continuare così anche per l'avvenire e di rendersi in tal modo pienamente accetto a Dio; come pure il malvagio, considerando il suo passato, dovrà temere di persistere nel male; ma nè l'una nè l'altra cosa possono essere oggetto di una affermazione dogmatica e sicura.

Soluzione della difficoltà. — La conclusione della difficoltà è verissima; ma essa è appunto richiesta dalla stessa legge morale, e dalla necessità della buona intenzione: se il virtuoso fosse pienamente sicuro di sè stesso, avesse cioè una certezza teoretica della sua costanza nella virtù, egli avrebbe cessato di lottare, cioè non sarebbe più virtuoso; e così se il vizioso fosse certo di non poter emendarsi si riconoscerebbe come costretto da una fatale necessità a persistere nel vizio. La legge morale invece richiede che anche il più virtuoso si reputi sempre in pericolo, e stia perciò continuamente in guardia con sè medesimo per non piegare dalla retta via; e che il vizioso si sciolga dai lacci della colpa e si corregga, e quindi necessariamente creda nella possibilità della propria emendazione.

Nè si dica che in tal modo il vizioso e il virtuoso si trovano nelle stesse penose condizioni; poichè, secondo Kant, l'uomo riceve il suo maggior conforto o la sua pena maggiore dalla coscienza della sua condotta passata. Benchè noi non possiamo giudicare esattamente, come già si mostrò, della nostra moralità, tuttavia niuno è verso di noi giudice così penetrante e severo, quanto noi stessi.

Ora, secondo il vero pensiero di Kant, in questa coscienza e in questo giudizio morale sopra sè stesso l'uomo trova o troverà il suo paradiso e il suo inferno. Venendo quindi a parlare della questione tanto discorsa nel tempo degli Illuminati tedeschi, se le pene dell' inferno siano eterne o temporanee, Kant dice che essa è tra le questioni fanciullesche; dalle quali, comunque si sciolgano, non si ottiene per la moralità, nulla di buono; anzi questa vien danneggiata, specialmente quando si introduce un giudice estraneo della nostra condotta, sia pure questo giudice Dio medesimo; perchè, malgrado le nostre cattive azioni, noi ci lusinghiamo sempre di impetrare da esso l'indulgenza; mentre la coscienza nostra è inesorabile, e il premio e il castigo, da essa derivato, può perfettamente adeguarsi al bene o male operato.

Con ciò Kant non vuol sostenere che l'uomo abbia realmente in questa vita dalla coscienza sua tutta la felicità o infelicità che egli si merita; ma egli crede che per vie a noi ignote questa felicità o infelicità debba scendere in uno o in un altro tempo da quella coscienza.

Con questa sua teoria Kant vuol distrutto il principio che si esprime con quell' avvertimento: *finisci bene, tutto è bene,* principio che, inteso come è comunemente, è la rovina della moralità, perchè fa dipendere il nostro destino da un fatto solo, da un pentimento la cui sincerità non è guarentita dalla vita posteriore. Ed è vano poi il chiedere se il nostro conto morale si chiude in questa vita, oppure rimane aperto anche nell'altra; ossia se noi continueremo a operare liberamente e quindi moralmente in una vita futura. Tali questioni sono, dice Kant, trascendenti.

La soluzione di questa seconda difficoltà si connette strettamente colla teoria esposta nella *Ragion pratica* intorno ai *Postulati*. Tuttavia confrontando insieme le due dottrine, noi vi troviamo qualche differenza in due punti essenziali: 1° qui Kant ha innegabilmente la tendenza a riguardare il premio e la pena come conseguenze naturali del bene o mal fare per mezzo della stessa coscienza morale, mentre nella dottrina dei *Postulati* egli riguarda come una necessità soggettiva l'ammetter Dio affinchè si ottenga l'accordo tra la moralità e la felicità; 2° nella *Ragion pratica* Kant sostiene la necessità dell'immortalità dell'anima, non già per il premio e il castigo che noi dobbiamo ricevere della nostra condotta morale, tenuta quaggiù, ma per continuare la nostra opera morale: ora qui egli dichiara essere una questione trascendente se tale continuazione si farà o no. Anzi egli accetta qui come principio regolativo che il nostro conto morale si debba chiudere in questa vita; altrimenti, secondo Kant, noi saremmo spinti a protrarre all'infinito il nostro emendamento, presumendo che ci sia sempre tempo di farlo.

3ª Difficoltà. — L'uomo di natura ha inclinazione al male, inclinazione che gli è imputabile, e di cui quindi deve essere punito, se anche poi si mette per una via buona. Considerando Dio come autore della legge morale, quest'inclinazione, come ogni violazione della legge stessa, si riguarda come un peccato verso di Lui. Ora la punizione di cui l'uomo si rende meritevole verso Dio con tal peccato è infinita, perchè l'uomo con esso offende direttamente la legge morale nella massima e nella intenzione dell'animo. L'uomo, anche operando bene, non giungerà dunque mai a

rendersi accetto a Dio e ad entrare nel regno dei cieli.

Kant dice che questa è la difficoltà più seria; e per verità sono tali sovente le difficoltà che gli autori si fabbricano da loro medesimi colle loro teorie, o coi loro intenti contradditori. La presente è di quelle, e ad essa più che mai calza l'osservazione generale che abbiamo fatto esponendo la prima difficoltà; poichè agli imbarazzi delle altre si aggiunge qui la teoria assai imbrogliata del male radicale. Abbiamo veduto con quante sottigliezze Kant si studii di conciliare questo colla libertà e colla possibilità di una rigenerazione; non minore sforzo deve egli adoperare qui per accordare la punizione, che egli pretende dovuta a questo male radicale, colla possibilità di una rimessione dei peccati; per accordare la giustizia di Dio colla possibilità di una redenzione; e quindi in ultimo per conciliare tutto questo edifizio pericolante e minacciato da ogni parte con quell'altro della dottrina cristiana intorno alla Redenzione. È questo dunque, come si vede, il punto più essenziale del tentativo fatto da Kant per accordare la sua filosofia col Cristianesimo. Vediamo con qual risultato.

Soluzione della difficoltà. — L'uomo quando passa dallo stato malvagio al buono, non si libera per questo dai patimenti, a cui tutti gli uomini sono soggetti, ed anzi va incontro a sacrificii e privazioni maggiori. Ora finchè egli si trova in uno stato di semplice passaggio dal male al bene, egli può prendere i dolori che soffre, come punizione dell'inclinazione malvagia della quale egli non si è ancora spogliato; ma se egli giunge ad uno stato d'animo veramente buono, allora egli *rinasce* moralmente, cioè,

sebbene egli sia fisicamente lo stesso uomo, tuttavia moralmente egli è divenuto un altro, e come tale non dovrebbe subire la pena di ciò che egli ha fatto o di ciò che egli era quando si trovava in uno stato cattivo: con questi patimenti, sofferti quando più non li meritava, l'uomo moralmente rigenerato si sostituisce all'antico; coi patimenti, coi dolori, coi sacrifici, anche, se occorre, con quello della vita, l'uomo buono paga così il fio per l'uomo cattivo, per l'antico Adamo che in lui si trovava; anzi, come questo antico Adamo in lui non si spegne mai del tutto, egli sopporta quei patimenti con lieto animo e li prende come altrettanti eccitamenti al bene. Infatti, dice Kant accordando in parte la sua dottrina coll'ascetismo cristiano, siccome l'opposizione alla legge del bene viene sempre dal nostro egoismo, così i dolori i quali sono alla loro volta tante sconfitte di questo, e contraddicono il nostro desiderio della felicità, acquistano un valore morale.

Ma con ciò la difficoltà non è intieramente superata. Infatti si suppone, così parlando, che l' uomo nuovo, quando sostituisce nella pena l'antico, sia un uomo giunto alla perfezione morale. Ma noi sappiamo che ciò non avviene mai e che l' uomo può soltanto avvicinarsi alla perfezione indefinitamente: Kant replica a questa obiezione dicendo che la grazia divina sta appunto nel riguardare come compiuta una serie di atti, una condotta che è in istato di progressione. Kant insomma cerca liberarsi di quest'ultima istanza colla stessa teoria da lui esposta per risolvere la prima difficoltà. Dio, conoscendo l'animo degli uomini, giudica con sicurezza dalla loro interna moralità; ed ove questa sia genuina e gagliarda, e quindi sia na-

turalmente confermata dalle azioni e dalla condotta della vita, egli considera questa nella sua totalità, e accetta, per atto di grazia, l'espiazione dell' uomo buono in compenso della pena dovuta dall'antico per la sua malvagità.

Sciolta in questo modo la difficoltà, Kant si fa a determinare il valore di questa sua teoria o deduzione, come egli la chiama, della giustificazione, cercando, col suo procedimento solito, di accordarla colla leggenda e colla dottrina cristiana.

Kant riguarda la sua deduzione come avente per sè un carattere e un valore speculativo e non pratico. Praticamente vale senz'altro il precetto, che noi dobbiamo migliorarci quanto possiamo; mentre rispetto agli effetti di questo miglioramento, noi dobbiamo rimetterci alla Giustizia divina, verso la quale, chi ha coscienza della propria virtù, nutre sempre in sè una piena fiducia. Tuttavia, soggiunge Kant, una volta riconosciuta in noi la malvagità radicale, e sorto il dubbio che questa ci abbia ad impedire per sempre e assolutamente di ottenere la nostra giustificazione presso Dio, e quindi di renderci a lui accetti, è dovere della Ragione speculativa di cercare come quella malvagità si possa conciliare coll' esistenza di Dio; potendosi a questo *rimproverare la sua impotenza.* Nè siffatta soluzione è priva di un' utilità, almeno negativa, assai importante che noi possiam ridurre, conforme al pensiero di Kant, ai due punti seguenti: 1° Resta ben stabilito che non si acquista la giustificazione se non con una compiuta trasformazione dell'uomo antico nella stessa disposizione dell'animo; e quindi che invano si tenterebbe di sostituire, a questa rigenerazione morale, dei mezzi estrinseci, come

penitenze, festeggiamenti, ecc. 2° L'uomo non deve aspettarsi di essere giudicato secondo un atto accidentale della sua vita, sia questo pur l'ultimo da lui compiuto, e sia pure un atto compiuto con un intento morale. Sebbene noi non possiamo giudicare direttamente la nostra intenzione morale, tuttavia dobbiamo sempre esaminarci colla nostra coscienza, e giudicarci secondo la nostra condotta morale presa nella sua unità, nel suo complesso. Questo giudizio, essendo dato da noi stessi, nell'intimo della nostra coscienza, è severo ed incorruttibile, e dobbiamo pensare che quello è il vero giudizio della nostra moralità, e quindi da esso dipende la nostra giustificazione. Con tali principii, che Kant d'altra parte aveva già esposti nella soluzione della prima difficoltà, egli disapprova e riguarda come immorale il chiedere, in fin di vita, un confessore collo scopo di farsi perdonare i peccati; giacchè, secondo Kant, noi non abbiam bisogno di ricorrere ad altri per giudicare della nostra moralità, e pentirci delle nostre colpe, come richiede la legge morale; ma l'una e l'altra cosa deve esser fatta da noi stessi. Soltanto in questo modo il giudizio può esser veramente morale e sincero il nostro pentimento, il quale si confermerà naturalmente con tutti quegli atti che ancora in fin di vita possiam compiere; mentre il confessore vien chiamato perchè ci serva come di oppio e attutisca i rimorsi della nostra coscienza.

2. Il secondo punto viene trattato da Kant nella *seconda sezione* di questa seconda parte da noi nel presente paragrafo esposta; ma noi la connettiamo colla trattazione precedente, perchè in vero alla divisione delle sue sezioni e ai loro titoli (la prima sezione ha

per titolo: *Della pretensione giuridica del Principio buono*, la seconda sezione: *Della pretensione giuridica del Principio cattivo al dominio sull'uomo*) non corrisponde la trattazione di Kant; ma la prima sezione, che è la più lunga, espone la dottrina di Kant intorno alla possibilità della rigenerazione morale e alla giustificazione, e le difficoltà che si oppongono; nella seconda poi si cerca di interpretare la dottrina cristiana conformemente alla dottrina etico-razionale di Kant, e specialmente a quella esposta nella soluzione della terza difficoltà.

Quale sia questa interpretazione il lettore l'avrà forse già indovinata, se ha posto mente alle cose ultimamente spiegate. Il concetto dell'uomo nuovo, dell'uomo rigenerato che assume tutti i patimenti ed è perfino disposto ad incontrare la morte in compenso della malvagità naturale ma imputabile, si può simboleggiare nel Cristo, che, innocente e santo, si sacrifica per l'umanità colpevole e traviata. Si suppone che quest'uomo sia giunto ad attuare l'ideale di perfezione morale, e che perciò l'espiazione da lui assunta per i peccati altrui abbia un valore infinito. La dottrina cristiana così interpretata ci insegna che noi non possiamo giustificarci se non alla condizione di conseguire o almeno avvicinarci a quell'ideale di perfezione; e questa perfezione non consiste in pratiche esterne, in atti morali coercitivi, e quindi in una materiale osservanza della legge, come pretendeva la religione degli Ebrei: la dottrina e la vita di Cristo c' insegnano che l'uomo non si giustifica, e quindi non si rende propriamente accetto a Dio, se non col ristabilire nel suo trono l' idea della moralità, col purificare la coscienza, e col render le massime che rego-

lano le determinazioni della volontà, conformi alla legge morale. Solamente in questo modo, e non con superstiziose espiazioni o con pretese visioni interne, noi acquisteremo fiducia che contro di noi non prevarranno le porte dell' inferno, cioè che noi non ricadremo in braccio alla mala inclinazione.

A Kant sorge naturalmente qualche scrupolo che questa sia la vera e genuina interpretazione da darsi, secondo la storia e i fatti, alla dottrina e alla leggenda cristiana; perciò egli proprio in sulla fine della trattazione spiega ancor più chiaramente i principii da lui seguíti nella sua esegesi biblica: « Un tenta-« tivo — scrive egli — come il presente, di cercare « nella Sacra Scrittura quel senso che si concilia con « ciò che *di più santo* insegna la Ragione, non è sol-« tanto lecito, ma doveroso; e si deve ricordare ciò che « ai suoi discepoli il Savio Maestro diceva di alcuno « che andava per una via diversa, ma che conduceva « in ultimo alla stessa meta: « *Non fategli impedi-« mento; perchè chi non è contro noi è per noi.* »

3. Terminate così le due sezioni indicate, Kant viene al *Parergo*, che, come dicemmo, si trova in ognuna delle quattro parti, e che tratta dei *miracoli*.

In questa trattazione, come in quella che le corrisponde nella prima parte, si mostra nella sua più chiara e più bella luce il razionalismo kantiano congiunto colla sua profonda coscienza morale. La trattazione prende le mosse dalla pretensione che alcuni hanno di non credere ad una religione se non la vedono fondata sui miracoli. Kant dichiara immorale simile pretensione, ed è facile comprenderne il perchè. Tutta l'importanza che egli in fondo attribuisce ad una dottrina, del pari che ad una leggenda religiosa, sta

nel significato morale dell'una e dell'altra; ora tutto ciò che è morale è per Kant anche razionale; il pretender dunque delle prove, contrarie alla natura e quindi alla nostra ragione, non si può se non per dottrine e per fatti irrazionali, e che quindi non possono essere conformi alla ragione. Di qui si vede come Kant, per intrinseca necessità, non poteva ammettere i miracoli nè nella sua morale nè nella sua religione. Con ciò egli non nega, come non afferma, la possibilità dei miracoli come di tutte le altre cose trascendenti; ma crede che essi non siano di alcun giovamento e non abbiano alcun valore nè per la teoria nè per la pratica. Kant ammette che in un certo tempo sia stata necessaria o utile la credenza nei miracoli per far accettare una religione. Ma, fatta questa concessione alle necessità storiche di un tempo ben lontano, e considerando anch'egli, secondo l'opinione generale degli Illuminati, che l'Umanità ormai fosse emancipata dal pregiudizio e giunta nel suo tempo a maturità di pensiero, specialmente nella questione che ci occupa, vuole che sia messa da parte la credenza nei miracoli, o almeno che della loro esistenza si faccia una questione meramente storica (che per Kant equivale a dire questione inutile), e non mai una credenza religiosa e tanto meno obbligatoria. *Noi dobbiamo*, esclama Kant con molta ragione, *combatter con tutte le forze l'idea che per piacere a Dio si debbano credere cose miracolose e biascicare proposizioni incomprensibili.* E per vero non è rovinata in tal modo la ragione e quindi ogni moralità?

Queste considerazioni hanno una grande importanza. Sebbene da esse si riconosca qua e là che Kant,

al pari di altri filosofi che lo precedettero, non comprese l'ufficio e il valore della storia, tuttavia quelle considerazioni stesse recano a questa un indiretto ma grandissimo giovamento. E per vero, se Kant, Locke, Spinoza ed altri grandi filosofi, non avessero con logica stringente e vigorosa e con coraggiosa tenacità sostenuti i diritti della Ragione umana contro a tutte le religioni che si pretendono divine e sovrannaturali, e quindi sacre e non violabili da alcuna critica, gli storici non avrebbero avuto modo di fare i loro studii laboriosi e, senza dubbio, utilissimi alla stessa cognizione filosofica dell'uomo.

Ma, tornando a Kant e ai miracoli, egli si studia di provare, e la cosa non gli riesce difficile, che la loro accettazione non giova a nulla nè per il sapere teoretico, nè per la vita pratica. Nella scienza i miracoli sono il termine di ogni cognizione: il miracolo è un fatto contrario alle leggi della natura, ma noi acquistiamo cognizione della natura e de' suoi fatti scoprendone le leggi. Se un fatto ci si mostra contrario alle leggi già scoperte, noi dobbiamo ritenere o che la nostra cognizione intorno a queste è erronea o difettosa, ovvero che noi ignoriamo qualche cosa, la cui conoscenza ci farebbe metter d'accordo razionalmente quel fatto e le leggi note, senza bisogno di miracoli. Perciò chi studia i fenomeni naturali, qualunque siano questi, senza negare assolutamente i miracoli, deve proseguire le sue ricerche e i suoi studii indefinitamente, col presupposto che miracoli non vi siano; perchè senza di tale presupposto non sarebbe più possibile alcuna scienza della natura.

Quanto alla vita pratica, noi vediamo che tutti gli

uomini assennati vivono ed operano, non facendo nessun conto dei miracoli; anzi cadrebbe ogni regola di prudenza e di accortezza se si supponessero possibili i miracoli nella vita ordinaria. Gli stessi governi, se anche ammettono che *un tempo* (*Vor Alters*) avvennero miracoli, e anzi ne prescrivono la credenza ai loro popoli, presuppongono però, nell'opera loro e nei rapporti coi cittadini, che i miracoli non siano più possibili; perchè se fossero, e ciò venisse riconosciuto, tutte le leggi e gli ordini dello Stato sarebbero scossi dalle fondamenta. Ma non è meno perniciosa la credenza nei miracoli per la pratica morale: ammessi questi come possibili in noi, niuno sa più se debba attribuire a sè stesso o non piuttosto ad una potenza superiore le azioni morali che egli opera, e così è tolta la coscienza della propria responsabilità. Anche il diritto penale, come è facile vedere, n'andrebbe a fascio; ma un giudice con cui un delinquente si scusasse, allegando d'essere stato soggetto a tentazioni diaboliche, non farebbe giustamente nessun conto delle sue parole, tenendole come prive di senso.

Alcuni, per ovviare a questi inconvenienti della credenza nei miracoli, asseverano, come tacitamente fanno i governi degli Stati, che i miracoli avvennero bensì un tempo, ma che ora non ne avvengono più, oppure che avvengono ancora, ma assai di rado. Kant rifiuta con molta ragione, anzi mette in canzone queste due opinioni medie; perchè essendo i miracoli fenomeni sovrannaturali, e quindi non conoscendone noi in alcun modo le leggi, una volta che li abbiamo ammessi, non possiamo dire che essi avvengano di rado o in ogni momento, che essi siano avvenuti sol-

tanto in quella data epoca, oppure che siano avvenuti e avverranno in ogni tempo. Così Kant conchiude rigorosamente che, ammesso il miracolo, è impedito ogni uso sia teorico sia pratico della ragione; e quindi egli propone assai giustamente questo dilemma: o rinunciare ad ogni uso della ragione nella scienza e nella pratica, o speculare ed operare *come se* nessun miracolo sia possibile.

Alle medesime conclusioni Kant arriva esaminando in particolare le due specie di miracoli da lui distinti, cioè i miracoli *teistici* e i miracoli *demoniaci*: i teistici sarebbero quelli prodotti per opera di Dio e delle potenze buone superiori all'uomo ed ubbidienti a Dio, i demoniaci sarebbero invece prodotti da potenze malvagie superiori alla natura. — Dei miracoli teistici conosceremmo almeno un carattere negativo, voglio dire che essi non possono essere contrari alla legge morale; perciò quando ci vengono narrati fatti miracolosi che contrastano con questa, noi non potremmo mai, anche credendo nei miracoli, attribuirli a Dio o a potenze buone. Ma, come si vede, questa cognizione meramente negativa è soltanto generica: anche un fatto sovrannaturale teistico rimane per il nostro pensiero del tutto impenetrabile e quindi di nessun uso: la nostra ragione rimane dinanzi ad esso, dice con molta evidenza e giustezza Kant, come paralizzata (*wie gelähmt*). Ma più intollerabili ancora, soggiunge il nostro savio filosofo, sono i miracoli demoniaci, dei quali non abbiamo nessun criterio, neppur semplicemente negativo, per riconoscerli. Anzi, non si può con sicurezza neppur affermare che non siano demoniaci quei fatti sovrannaturali coi quali noi siamo eccitati a compiere un' opera buona, giacchè, come già

si dice, il demonio può anche prender l'apparenza di un *angelo della luce* per ingannarci.

Kant conclude dunque, e noi concludiamo volontieri con lui, che senza combattere o sostenere la possibilità dei miracoli, li dobbiamo mettere, nella scienza come nella vita, nella filosofia come nella religione e nella morale, affatto da parte; e con Kant raccomandiamo anche noi a tutti i pastori delle anime, a tutti i ministri della religione, di non empiere il capo dei loro credenti con racconti demoniaci e in genere con istorie miracolose. La raccomandazione venne fatta da Kant da quasi un secolo; ma io credo che ai nostri tempi e presso di noi essa è ancora opportunissima, e dovrebbe esser mandata, per circolare, a tutti i nostri parroci, specialmente di campagna, perchè ognuno la tenesse ben presente e liberasse il nostro popolo da tanti pregiudizi, dannosi alla moralità e alla vera religione, e fecondi di molti mali anche per la vita comune. Ascoltino anche i nostri Ministri cattolici la voce del grande filosofo di Konisberga, invece di chiamarlo, senza averlo studiato mai, miscredente, empio, ateo, ecc.; e senza nessun dubbio la loro opera diverrà assai più utile e più santa. E se il nostro governo si ingerisse, come sarebbe suo dovere, non dico dell'insegnamento teologico, ma dell'educazione morale e intellettuale del clero, certe superstizioni sarebbero ormai scomparse dal nostro popolo, e questo sarebbe e moralmente e intellettualmente più forte, e più atto a compiere i fini supremi della patria e della moderna civiltà.

§ 4. — La terza parte della filosofia religiosa, ossia *Della Vittoria del principio buono e dello stabilimento di un Regno di Dio sulla terra.*

1. Questa è la parte più importante e più caratteristica, poichè in essa Kant esamina a fondo e ci fa conoscere l'intima natura della sua religione morale e della sua credenza razionale, mettendola a confronto colla credenza ecclesiastica; e si suddivide alla sua volta in due sezioni: di cui la prima è intitolata da Kant: *Dello stato morale di natura* (*Vom dem ethischen Naturzustande*) ossia più chiaramente: *Delle condizioni morali degli uomini in uno stato naturale;* la seconda: *Rappresentazione storica della graduale fondazione del dominio del principio buono sul cattivo.* La prima sezione si propone di determinare le condizioni di una società che si governa secondo la religione etico-razionale di Kant; la seconda esamina sino a qual grado le religioni positive, ossia le Chiese, siano valse nel passato e valgano nel presente ad attuare in sè quelle condizioni. Ma, come già s'è veduto, Kant non dava guari importanza alla storia di fronte alla speculazione; quindi non ci meraviglieremo se questa seconda sezione risponda assai inadeguatamente al suo primo assunto, e Kant torni sovente anche in essa sulla materia della sezione precedente.

Per questa ragione crediamo opportuno di esporre le due sezioni insieme, seguendo però per quanto sarà possibile, il procedimento stesso tenuto da Kant nello svolgere la sua dottrina.

Kant si propone essenzialmente di cercare in quale

condizione l'uomo possa liberarsi della sua inclinazione al male ed avviarsi alla perfezione morale. Per compiere questo assunto egli indaga prima di tutto in quale condizione più facilmente si svolga l'inclinazione al male. Ora il risultato di quest'indagine sembrerà a prima giunta alquanto strano; poichè Kant, accostandosi qui a Rousseau, ci assevera che la condizione per cui si svolge in noi il principio del male è la *società*. L'uomo isolato, dice Kant, non sente grandi bisogni, si contenta di poco, non ha desideri, quindi non passioni, non vizi: è la società quella che direttamente eccita in noi i vizi maggiori, l'invidia, l'ambizione, l'avarizia, e indirettamente tutti gli altri.

Dato che la società sia la causa, o almeno l'occasione per cui si svolge in noi la malvagità, sembra a tutta prima che gli uomini dovrebbero isolarsi affatto o tenersi, per quanto è possibile, fuori della società. Kant invece ne trae l'altra conclusione che gli uomini debbono sforzarsi di costituire una società governata dalla legge morale, una società in cui la virtù sia il fine essenziale degli associati, lo spirito della loro vita. Qualcuno accusa qui Kant d'inconseguenza: io lo accuso piuttosto di una grave lacuna, colmata la quale, si arriva logicamente alla conclusione di Kant. Lasciando stare le oscure questioni del male o del bene radicale, Kant ha pienamente ragione di asserire, con tanti altri, che la società è l'occasione naturale in cui si svolgono i più grandi vizi degli uomini; ma egli avrebbe potuto soggiungere che è anche l'occasione delle più grandi virtù, anzi avrebbe dovuto mostrare che negli uomini intieramente isolati, se mai fossero possibili, non si svol-

gerebbe la coscienza morale, e quindi non vi sarebbe propriamente nè virtù nè vizio; dal che avrebbe giustamente concluso esser necessaria la società perchè gli uomini possano cercare la perfezione morale. Ma la società, che gli uomini debbono costituire per questo fine, non è la società giuridica. Nella sua Filosofia giuridica Kant afferma che ogni uomo ha il diritto di costringere gli altri a formare con lui una società civile, affinchè siano guarentiti i diritti di ciascuno: e come da questo diritto dipende la sicurezza di tutti gli altri, così Kant chiama il principio che lo esprime il postulato fondamentale del diritto. Con tale postulato si stabilisce tra gli uomini lo stato civile-giuridico in cui regna la legalità. Ma perchè gli uomini conseguano la perfezione morale, si richiede una società congiunta secondo leggi morali pubbliche, una società in cui regni la virtù. Questa società viene da lui chiamata *società civile-etica;* le leggi che la governano sono libere, benchè pubbliche, a differenza delle leggi, che governano lo Stato giuridico, le quali sono coattive. Come allo Stato civile-giuridico corrisponde uno Stato giuridico di natura, così allo Stato civile-etico corrisponde uno Stato etico pure di natura, uno Stato cioè nel quale non vi è alcuna autorità morale, alcuna legge morale pubblica, e ognuno si fa da sè giudice della moralità delle azioni, ognuno si fa autore della legge secondo la quale si governa. Come dobbiamo uscire dallo Stato di natura giuridico, così dobbiamo uscire dallo Stato di natura morale; ma ad entrare in uno Stato giuridico civile possiamo esser costretti da qualunque altro uomo; invece in uno Stato civile-morale non possiam entrare che liberamente. Perciò gli Stati

politici, avendo essi esclusivamente di mira l'ordine giuridico degli uomini, non debbono mai imporre a questi alcuna legge pubblica morale; dinanzi ad un governo i cittadini debbono, secondo Kant, trovarsi sempre moralmente liberi e come in uno Stato etico naturale; e guai, esclama Kant, a quel governo il quale volesse imporre colla forza una legge diretta a fini morali! Una società fondata su leggi morali pubbliche non potrà dunque mai, secondo Kant, essere oggetto di coazione, e quindi dovrà ottenersi col concorso libero dei cittadini. Una tale società dovrà dallo Stato esser riguardata come un'altra società particolare qualunque, e quindi lo Stato potrà esigere anche da essa che nulla tenti o faccia contro di lui; benchè, dice Kant, questa limitazione sia superflua per una società morale che sia veramente conforme al suo scopo ed esista in uno Stato che stia nei limiti del suo ufficio, e non sancisca alcuna disposizione contraria alla legge morale. Una società morale, benchè esistente o iniziata in uno Stato civile-giuridico, tuttavia per la natura stessa de' suoi fini tende ad abbracciare in sè anche i cittadini degli altri Stati, e quindi in ultimo a congiungere tutti gli uomini in una società unica universale sotto il dominio della legge morale, a costituire, come dice Kant, un *Tutto etico assoluto, una Repubblica morale.* Ora il concorrere alla formazione di questa è nostro dovere, come è nostro dovere l'adoperarci per l'attuazione del *Sommo Bene,* di cui quella repubblica morale è, nella mente di Kant, una condizione necessaria. Ma se l'opera nostra è doverosa ed è quindi sempre in poter nostro di compierla, non è in poter nostro l'ottenere l'effetto voluto, l'ottenere cioè che si costituisca realmente tra gli uomini quella società

morale e sia quindi attuato il Sommo Bene: quest'effetto è cosa estrinseca a noi e, come tale, fuori delle nostre facoltà, indipendente dalle determinazioni del nostro volere. Per quale condizione potrà dunque prodursi quest'effetto? Per una necessità subiettiva, spiegata dalla *Ragion pratica* e che nella Filosofia religiosa acquista un valore maggiore e più solido, a noi non è dato di rappresentarci come possibile l'attuazione della Repubblica morale e del Sommo Bene se non per mezzo di Dio, pensato quale Legislatore supremo, quale autore della Legge morale. In questo senso noi pensiamo necessariamente la Repubblica morale come costituita sotto il dominio di Dio; e quindi ce la rappresentiamo come un *Regno divino, come un popolo dominato da Dio secondo leggi morali* (sez. 1ª, III). Ma Kant non prova solamente la necessità di Dio per la istituzione della Repubblica morale, in quanto questa è un effetto estrinseco, che non può derivare da noi e richiede l'opera di un Ente al quale l'Umanità e il mondo siano sottoposti; ma prova ancora quella necessità per un altro rispetto che si connette col precedente e in parte ne dipende. Nello Stato giuridico la legge, come s'è veduto, deve esprimere il volere universale; e, perchè sia osservata la libertà e la dignità personale d'ogni membro, ogni legge deve supporsi originata dal volere di ciascuno, e quindi esser tale da render possibile siffatta presunzione. Al contrario nello Stato morale il volere del popolo non si può pensare come legislatore, perchè in esso non si richiedono atti esterni, ma atti interni, i quali non possono essere appresi dagli uomini. Si richiede dunque, perchè questo regno si costituisca, un Legislatore interno comune che possa penetrare

nei cuori, e riconoscere se i suoi comandi siano o no realmente eseguiti. Ora questo Legislatore non può esser che Dio; perciò noi, rappresentandoci una società morale tra gli uomini, ce la rappresentiamo necessariamente come soggetta al dominio divino. Dio è dunque necessario in questa società: 1° come una potenza suprema che collega e avvalora l'opera dei singoli uomini conducendola all'effetto voluto; 2° come legislatore comune e come scrutatore dei cuori, il quale può accertare l'adempimento dei doveri morali. Da ciò si vede per qual ragione, secondo Kant, non si possa formare il Regno di Dio con un ordinamento *statutario*, ossia con comandi estrinseci e positivi. Infatti il Regno di Dio deve poter comprendere tutti gli uomini, mentre quei comandi, avendo necessariamente una base storica e non naturale, non potrebbero essere primitivi e quindi comuni, ma riguarderebbero soltanto coloro i quali accidentalmente avessero contezza di quei comandi e prova della loro origine: d'altra parte essendo esterni non potrebbero fondare un vero Stato morale, cioè l'unione degli spiriti in Dio, avremmo uno Stato giuridico-divino, non uno Stato propriamente morale. In ogni modo quand'anche si riconoscessero delle leggi statutarie divine, queste non potrebbero mai contraddire ai precetti della legge morale, e quindi neppure ai giusti precetti di una legge giuridica-civile; giacchè questi, come sappiamo, mentre ci sono imposti, per coazione, dalla legge giuridica, ci sono pure comandati per altra via e in altro modo dalla legge morale, nella quale noi dobbiamo sempre riconoscere la suprema volontà di Dio. Perciò quando ci sono imposti come divini dei precetti, contrari direttamente o indiret-

tamente alla legge morale, noi li dobbiamo senz'altro tenere come apocrifi; perchè nessuna prova sperimentale o storica in favore della divinità di tali precetti varrà a distruggere la prova contraria che ci è data dal loro carattere immorale.

Dall' ultima considerazione è facile arguire come nella filosofia di Kant la Rivelazione positiva perda ogni valore dinanzi alla Religione morale-razionale; perchè la sua credibilità dipende intieramente dalla sua conformità con questa stessa religione.

2. Ciò premesso, Kant passa in séguito a determinare e condizioni e i modi secondo i quali si può attuare questa idea del Popolo di Dio o del Regno divino, e dice che questo non si può attuare se non coll' idea di una *Chiesa*. Chiesa è per Kant *una comunione morale sotto leggi divine morali* (*ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung*); il Regno di Dio consisterà dunque in una comunione degli uomini che osservano le leggi morali come comandi divini, e riconoscono Dio come legislatore comune. Questo regno non si potrà attuare mai pienamente tra gli uomini, e va, al pari della perfezione morale, riguardato come un ideale a cui gli uomini debbono e possono sempre più accostarsi.

Il nostro filosofo, come si studia continuamente di applicare ai concetti razionali della sua religione morale le espressioni della Teologia cristiana, per ridurre in ultimo questa a quella, così, ad esempio dei Cristiani, distingue la sua Chiesa in *Chiesa invisibile* e *Chiesa visibile*, intendendo per la prima l' unione di tutta l'Umanità sotto al legislatore morale comune, sotto a Dio; per la seconda l'unione reale degli uomini inquanto accettano la legge morale come pre-

cetto divino e si studiano di attuarla. La prima non può esserci data mai intieramente dall'esperienza; ma è l'ideale, la meta a cui gli uomini debbono accostarsi; e come tale è unica; mentre di Chiese visibili ve ne possono esser più. Però tra queste noi dovremo riguardare per vera quella che meglio rappresenta la Chiesa invisibile, ossia il Regno di Dio. La Chiesa visibile ha pure capi visibili, maestri o pastori, che la dirigono; ma tutti i membri di essa si debbono riguardare ugualmente come servi della Chiesa, tutti come ugualmente soggetti ad un medesimo Capo invisibile, a Dio, e come ugualmente tenuti ad attuare, con ogni loro forza il suo regno; giacchè questo non si avrà coll'esclamare ad ogni momento: *Venga, o Signore, venga il Regno tuo*, aspettando poi oziosamente che faccia la Provvidenza; esso ci verrà solamente quando ognuno operi come se il conseguimento del fine voluto dipendesse intieramente da lui.

Kant distingue la Chiesa vera dalle false per quattro caratteri fondamentali che egli, tratto dal suo solito amore della simmetria e dei riscontri fra teorie diversissime, vuol determinare secondo la tavola delle categorie:

1° Anzitutto per rispetto alla quantità la Chiesa vera deve esser *universale:* cioè, malgrado differenze accidentali, non vi debbono essere sêtte;

2° Essa deve, per rispetto alla *qualità*, essere perfettamente *pura:* cioè gli uomini vi si debbono congiungere fra loro per fini unicamente morali, sciogliendosi da ogni superstizione e dalla follia delle visioni;

3° Quanto alla categoria della *relazione* la Chiesa vera deve esser fondata sul principio della *libertà;*

cioè i membri che la compongono debbono esser liberi nei rapporti tra loro; e la loro unione, cioè la Chiesa stessa, deve pure essere libera di fronte allo Stato (purchè restringa sempre l'opera sua entro i limiti della propria natura), e quindi deve esistere in uno Stato libero. Per siffatto carattere la vera Chiesa esclude dal suo seno la *Gerarchia* e l'*Illuminatismo*, che è, dice Kant, una specie di democrazia ecclesiastica. E come tale egli riguarda il Pietismo, e lo condanna, benchè fosse stato allevato nel suo grembo;

4° Per rispetto alla *modalità* deve essere *immutabile* nella sua costituzione; il che però, dice Kant, non ha da impedire, nell'amministrazione, quelle savie modificazioni che sono suggerite dai tempi.

La costituzione della vera Chiesa non va assomigliata a nessuna delle costituzioni degli Stati giuridici; cioè essa non deve essere monarchica (papale), non deve essere aristocratica (episcopale), e neppure democratica (come è quella degli *Illuminati*): la costituzione della vera Chiesa deve accostarsi al regime di una famiglia sotto un *Padre invisibile*, rappresentato presso l'Umanità dal suo *Santo Figlio*, che stando a quello più vicino, ne conosce e ne annunzia il Volere agli uomini congiunti col Figlio stesso per sangue. Ora, come codesto Figlio di Dio non è che il tipo, l'idea dell'uomo moralmente perfetto, noi conosciamo già quale sia il volere che egli deve annunziare. Questo volere non può consistere in altro se non negli stessi precetti morali. Perciò nella vera Chiesa non si possono trovare leggi moralmente indifferenti; e se noi chiediamo ad essa, come dobbiamo onorar Dio? essa risponde: col farne il volere, il quale non può essere che morale. La vera Chiesa

perciò non crede che vi siano atti privi di valore morale accetti a Dio, e riguarda la moralità come il solo servizio che a Dio si possa rendere.

Tuttavia, dice Kant, si potrebbe a questa dottrina fare un' obiezione. Non v'ha dubbio, dirà alcuno, che come *uomini* noi non dobbiamo far altro che osservare la legge morale; ma come *cittadini* di uno Stato morale, di una Chiesa, sono necessarie certe prescrizioni che determinino le forme particolari colle quali in essa noi dobbiamo venerar Dio e star uniti come fedelí; prescrizioni le quali, anche senza avere un intrinseco valore morale, debbono perciò essere osservate. E poichè tali prescrizioni non sono richieste dalla morale naturale, e quindi non possono venir trovate dalla nostra ragione, così ci debbono esser rivelate in modo sovrannaturale e positivo da Dio.

Kant, guidato dal suo consueto dubbio critico in quelle questioni trascendenti, di cui la soluzione positiva non è richiesta necessariamente dagli interessi morali, dichiara di non voler negare nè affermare la possibilità di una rivelazione sovrannaturale positiva; ma insieme aggiunge tali considerazioni e spiegazioni da toglierle ogni valore, quand'anche vi fosse. Anzitutto questa Rivelazione divina sovrannaturale non potrebbe, secondo Kant, prodursi se non nel seno della vera Chiesa, la quale ci è indicata e fatta conoscere solamente dalla Ragione per mezzo del concetto morale. Ma quando una Chiesa è vera nel senso di Kant, cioè ha accolto in sè i principii morali e assunto quei caratteri che da lui furono determinati, non ha più nessun bisogno di una Rivelazione sovrannaturale; questa sarebbe in essa una vera superfetazione; perchè, secondo Kant, le forme parti-

colari, indipendenti dalla moralità, a Dio non possono premere. Perciò anzichè riguardare senz'altro (*sofort*) queste forme come opera divina, s'ha da presumere che Dio ne lasci l'incarico agli uomini stessi; e in ogni modo, qualunque opinione si abbia intorno alla divinità di una data forma, è sempre, secondo Kant, una temerità (*Wermessenheit*) il volerla imporre come un giogo al popolo. Colla quale dichiarazione egli non pretende che in questo sia svelta ogni credenza in una Rivelazione sovrannaturale, ma vuole che siffatta credenza, e le forme che ne derivano, si riguardino tutte come subordinate al vero culto morale di Dio, anzi come semplici mezzi per l'introduzione e l'avviamento di questo.

3. Kant nel § V della 1ª sezione si studia di spiegare come gli uomini, indipendentemente dalla realtà di quelle rivelazioni sovrannaturali, siano eccitati da un impulso naturale ad ammettere e praticare un culto particolare verso Dio, disgiunto dalla moralità.

Come gli uomini, volendo ottener favori o vantaggi da alcuno, sogliono mostrarsi verso di lui ossequiosi, cercando di ottenerne le grazie con atti cerimoniosi di pura mostra, e che per sè non importano nulla; così essi, riguardando Dio come l'Ente supremo, da cui possono sperare ogni bene e temere ogni male, credono di poterselo rendere propizio con atti di ossequio e di riverenza, privi d'ogni valore morale. Anzi vediamo che gli uomini, ancor dopo aver fatto un certo progresso e aver riconosciuto come derivati da Dio tutti i precetti morali, si credono ancora in obbligo di adempiere questi, non perchè siano in sè stessi ed assolutamente obbligatorii, ma perchè un tale adempimento è grato a Dio, insomma

osservano il *Santo perchè è voluto da Dio*, non *perchè è santo*. Non c'è quindi da meravigliarsi, dice Kant, *se vi furono le credenze chiesastiche* (*Kirchenglaube*) *prima che la fede pura della religione* (*reine Religionsglaube*), *se vi fu prima il tempio che la Chiesa, se vi furono prima sacerdoti* (*Priester*) *che Ecclesiastici* (*Geistliche*) (1). Questa tendenza ad un culto che, secondo il pensiero di Kant, diremo *servile* verso Dio, fa sentire naturalmente il bisogno di una rivelazione sovrannaturale e ci rende propensi a credere nella sua esistenza. Infatti quando per determinare il culto dovuto a Dio abbandoniamo lo stretto criterio morale, non sappiamo più colla ragione trovare quale altra cosa possa piacere a Dio; e siam costretti ad aspettare ch'Egli ci manifesti il suo volere in modo estrinseco e positivo. Di qui la rivelazione, la fede fondata su testimonianze storiche, di qui una gerarchia ecclesiastica, di qui un governo sacerdotale; insomma quello stato giuridico-ecclesiastico che i progressi della Religione morale mirano a distruggere.

Questa propensione naturale al culto servile di Dio è mirabilmente soddisfatta quando essa può fondarsi sopra un *libro sacro*: allora la religione o Chiesa statutaria che ne deriva, si consolida e si radica più fortemente tra gli uomini, mentre quando è fondata

(1) È facile dalla collocazione delle parole comprendere il senso vero che ad esse vien attribuito da Kant: nella prima antitesi la credenza chiesastica equivale alla credenza fondata sulla rivelazione sovrannaturale, sul rito; e anche altrove il *Kirchenglaube* ha il medesimo senso; mentre nella seconda antitesi *Kirche*, come contrapposto a *tempio* (luogo consacrato al culto pubblico esterno), significa luogo ove i Fedeli si riuniscono per istruirsi ed educarsi alla virtù: così per *Priester* qui Kant intende uomini *che amministrano riti sacri*, per *Geistliche* i *Maestri della Religione morale*. Ma altrove anche quest'ultima parola prende il senso tecnico e solito di prete, sacerdote, ecclesiastico in genere.

sopra una mera tradizione, essendo questa per sua natura vaga ed incerta, più facilmente si muta e si trasforma. Kant attribuisce appunto alla conservazione, che gli Ebrei poterono fare dei loro libri sacri, la costanza del loro culto religioso e delle loro credenze. Le dottrine scritte in un libro, dice Kant, oltre esser più fisse, acquistano anche tra gli uomini maggiore autorità: anche coloro i quali non lo leggono, anzi questi più degli altri, s'inchinano facilmente ed accolgono subito una dottrina, quando si dice che essa *sta scritta* in un libro tenuto per sacro. Fortuna, esclama Kant, quando un tal libro va d'accordo colla religione morale, e non contiene nel suo linguaggio simbolico e popolare che i puri precetti di questa! Allora la religione morale acquista per coloro che credono in quel libro anche il valore di una Rivelazione sovrannaturale. Perciò noi vediamo Kant studiarsi così vivamente di dare alla Bibbia un senso morale, che potesse metterla d'accordo colla sua religione morale, ed aggiungere a questa tutta la forza che si trova in quella. Kant vedeva chiaramente come, non conseguendosi questo vantaggio, si andava per di più incontro ad un gravissimo pericolo. Infatti un libro tenuto per sacro da un popolo, quanto può giovare se conforme alla moralità, altrettanto può, per l'autorità e la venerazione di cui è circondato, nuocere, quando si scosta dalla morale, od è soltanto indifferente verso questa. Infatti, una religione fondata sopra un libro, avendo i dogmi fissi e determinati, sarà più ch'altra mai proclive all'intolleranza, a ciò che da Kant vien detta *ortodossia brutale*, e che il nostro Bertini ritrae e combatte mirabilmente ne' suoi *Dialoghi sulla Questione religiosa*

sotto il nome di *Ortodossismo*. In fondo le idee qui esposte da Kant sono concordi con quelle del filosofo italiano, benchè questi discuta con maggiore larghezza e profondità, e determini con maggiore precisione la natura delle religioni dogmatiche e ortodossiste, provando con una dialettica vigorosa come queste siano necessariamente tratte all'intolleranza e quindi all'opposizione contro una religione puramente morale e razionale. Kant qui riguarda come la religione più ortodossista, per servirci del linguaggio ben noto del Bertini, la *cattolica*, intendendo per tale quella Chiesa la quale riguarda *la sua credenza chiesastica come obbligatoria per tutti gli uomini*, mentre definisce la *protestante* per quella che *si oppone a questa pretensione di altre Chiese;* benchè anche la protestante, soggiunge Kant, passando dalla definizione del concetto al fatto reale, opererebbe spesso al pari della Chiesa cattolica, quando potesse; e benchè vi siano molti Cattolici che sono per tal rispetto protestanti, e molti Protestanti antipatici (*austössige* li dice Kant), i quali per la strettezza del loro pensare si dovrebbero chiamare *Arcicattolici* (pp. 129-130).

Da questi principii sarà facile conoscere la teoria kantiana dell'esegesi biblica. Essa è accennata in più luoghi di quest'opera, e venne già da noi riferita; ma Kant la dimostra e la spiega soltanto nel § VI di questa sezione. Del resto è la teoria da lui applicata fino a qui, e che vedremo da lui seguíta anche più avanti.

Kant distingue tre *interpreti* della Bibbia come d'ogni libro che sia ritenuto per divino: 1° la religione morale; 2° l'erudizione; 3° il sentimento. Di questi tre interpreti il principale, l'interprete vero,

5

deve essere, secondo Kant, il primo; il che risulta chiaro da quanto si disse precedentemente e da quanto lo stesso Kant ha fatto sino a qui. Egli dice nettamente che alla Bibbia si ha da dare un senso etico-razionale, anche quando questo non sia conforme al senso letterale; e le ragioni furono già esposte altrove dallo stesso Kant e qui da lui si ripetono, cioè che la Bibbia non ha valore per noi se non inquanto può eccitare in noi la virtù, farci migliori: in caso diverso è cosa indifferente, e si può fare di essa quel che si crede (*mit dem es man halten kann wie man will*) (p. 133). Noi dobbiamo, dice Kant servendosi, secondo il suo costume, del linguaggio biblico, noi dobbiamo cercare nella Bibbia *lo spirito di Dio che ci guida in ogni verità*, spirito che, mentre ci istruisce, ci ravviva; e questo spirito ci è dato soltanto da ciò che nella Bibbia vi ha di intrinsecamente religioso, cioè di morale. Con questa interpretazione, osserva Kant giustamente e con istorica esattezza, noi seguiamo l'esėmpio dei filosofi antichi e specialmente degli Stoici, i quali cercavano di dare una spiegazione buona alle antiche mitologie, sovente contrarissime alla moralità.

Se gli uomini si contentassero, come dovrebbero, della religione razionale, non occorrerebbe altro interprete. Ma Kant ha mostrata la tendenza naturale alla formazione delle Chiese statutarie, e all'accettazione di libri sacri come loro fondamento. È dunque necessario anche l'erudito, il quale comprenda questi libri, sappia la loro storia e i fatti cui essi si riferiscono o coi quali si collegano, e quindi li possa spiegare al popolo secondo quella loro forma, adatta e conveniente per questo. Ma tale interpretazione

storica ed erudita deve sempre essere subordinata all'interpretazione filosofico-morale, e non dar mai ad un insegnamento biblico un senso pel quale questo non potrebbe riguardarsi come derivato immediatamente da Dio: insomma l'erudito deve forzare la storia ad accomodarsi il meglio che può al senso etico-razionale, affinchè il popolo possa, per mezzo dei racconti biblici, giungere alla vera religione morale.

Quanto al terzo interprete, il sentimento, Kant non ne vuol sapere. Egli è deciso avversario e dei Pietisti e della scuola di Jacobi; animato da un vivo spirito religioso, ma insieme da un culto profondo per la verità e per la ragione, egli vedeva bene che col dar la prevalenza al sentimento si distruggeva ogni sapere nelle cose morali e religiose. Il sentimento, dice Kant, non c'insegna nulla; anzi esso non potrebbe sorgere in noi se prima la ragione o l'erudizione non ci porgessero i loro insegnamenti e le idee che diventano oggetto della nostra credenza; poichè in ultimo il sentimento non è che il modo col quale il soggetto viene impressionato da una data cosa per rispetto al piacere e al dolore. — Queste considerazioni di Kant intorno al sentimento sono in parte vere, ma non sono nè complete nè esatte. Che il sentimento non possa in origine suggerire le idee e le percezioni in genere, è cosa che anch'io credo aver dimostrato con chiarezza in alcuni miei articoli, (1) ed anche nel mio *Corso elementare di filosofia* (§§ 158, 162, 171); imperocchè i sentimenti aderiscono sempre a idee o

(1) V. la *Filosofia delle Scuole italiane*, anno IV, vol. VIII, e anno VI vol. XI.

a percezioni. Quindi in genere Kant ha ragione di dire che dal sentimento non possiamo derivare idee, e tanto meno l'interpretazione di un libro. Ma errerebbe poi Kant, quando volesse sostenere che i sentimenti, una volta prodotti nel nostro spirito per opera di certe idee e di certe percezioni, non possano reciprocamente eccitare altre idee ed altre percezioni: noi crediamo invece che senza questo circolo psicologico non si potrebbe spiegare nè la morale nè l'estetica e tanto meno la religione, e che quindi nell'interpretare un libro religioso anche il sentimento possa avere la sua parte; non quella certamente di apprendere il vero, come i Sentimentalisti e i Pietisti credevano, ma quella di condurre la mente alla verità, o di sprigionare la luce che fa quella capace di scorgerla. Dal che si vede come, malgrado la indiretta derivazione dal sentimento, tali verità non cessano dall'essere soggette al ragionamento, alla discussione ed alla critica; e in ciò noi ci scostiamo profondamente da tutti i Sentimentalisti, i quali logicamente dovrebbero professarsi scettici.

4. Nell'ultimo paragrafo della seconda sezione Kant si propone di dimostrare *come si passi gradatamente dalla fede chiesastica* (ossia storica) *al dominio assoluto della pura fede religiosa accostandosi al Regno di Dio.* — Ma, come abbiamo altre volte osservato, le trattazioni di Kant non rispondono sempre esattamente ai loro titoli. Fin qui Kant aveva determinato i caratteri della vera Chiesa, aveva riconosciuto come non possa esser tale se non una Chiesa fondata unicamente sulla fede religiosa e sull'osservanza dei precetti morali, riguardati quali comandi di Dio: anche i quattro caratteri da lui attribuiti alla vera Chiesa non possono

in verità trovarsi se non in questa Chiesa esclusivamente morale. Però Kant aveva finito per ammettere che una Chiesa, sebbene non fondata soltanto sulla moralità ma anche sopra fatti storici e sopra un libro rivelato, si potesse ritenere per vera, purchè i precetti da essa dati come precetti divini positivi, come *Statuti di Dio* (per usare il suo linguaggio), concordassero pienamente coi precetti puri morali. Questa Chiesa vera non può esser per Kant se non la Chiesa cristiana. Egli afferma ciò in qualche luogo, ma il più sovente lo sottintende, avvolgendo la sua trattazione in un equivoco; poichè mentre ci parla in astratto della Bibbia, della Chiesa visibile vera, ecc., ciò che dice non è applicabile che alla Chiesa cristiana e alla Bibbia cristiana. Ma per mostrare poi che questa Chiesa cristiana, espressa o sottintesa, è la Chiesa visibile vera, Kant ne riduce i fatti e le dottrine alla sua religione filosofica. Ma con simile procedimento, qualunque altra Chiesa, che possedesse un corpo di dottrine, potrebbe riguardarsi come *vera;* perchè coll'esegesi di Kant da qualunque dottrina e da qualunque storia si potrebbe trarre un sistema etico-razionale. E di ciò diedero prova anche gli Stoici, citati opportunamente da Kant, sebbene essi avessero tra le mani una materia che a quell'intento era ancor più ribelle.

Comunque sia di ciò, non v'è dubbio che Kant considera la Chiesa cristiana colla sua Bibbia (ora indicandola esplicitamente ora parlandone, a modo suo, in astratto, e come di cosa puramente ideale o ipotetica), quale unica Chiesa visibile e storica relativamente vera. Però anche la Chiesa cristiana, in quanto è Chiesa storica, non va tenuta per la Chiesa

assolutamente vera, ma solo per tale relativamente, cioè, come è detto, per un mezzo ed un veicolo alla Chiesa morale e razionale che è la sola assolutamente vera. Ma perchè la Chiesa cristiana serva a tale scopo, occorre principalmente, secondo Kant, che essa sia interpretata in modo filosofico. E per verità, mediante una tale interpretazione la Chiesa cristiana è senz'altro trasformata in una Chiesa puramente morale e razionale con forme storiche: ossia la religione cristiana diventa la religione di Kant esposta col linguaggio biblico, ciò che egli in ultimo voleva.

Siccome poi, osserva Kant, vi ha negli uomini una tendenza naturale alla credenza storica, così nel seno di quella Chiesa, che per l'indole delle sue dottrine si studia di accostarsi continuamente alla vera fede etico-religiosa, vi sarà sempre una lotta tra questa e la fede storica, lotta per la quale quella Chiesa prende il nome di *Chiesa combattente*, e nella quale essa mira a diventar *Chiesa trionfante* col trasformarsi intieramente in una *Chiesa morale.*

La Chiesa morale, come le Chiese storiche le quali aspirano a diventar morali, debbono contenere come loro elemento essenziale la *fede beatificante* (*seligmachende*), cioè la fede di poter acquistar la felicità, rendendosene degni per mezzo della virtù.

Ma in questa fede beatificante Kant riconosce alcune difficoltà che egli cerca principalmente di sciogliere nell'ultimo paragrafo della seconda sezione che noi stiamo esponendo.

La fede beatificante, dice Kant, contiene due condizioni per la speranza della beatitudine. La prima sta in una fede di potersi *giustificare dinanzi a Dio;* giacchè, come Kant crede aver dimostrato nella parte

precedente, l'uomo non è in grado di purgarsi intieramente coll'opera sua del demerito che egli ha per la malvagità radicale; a ciò gli occorre la grazia di Dio, nel modo e nel senso che si è già veduto. La seconda condizione sta invece nella fede di una *buona condotta morale*, nella fede di rendersi accetto a Dio con una *nuova vita* (cioè sciolta dalla malvagità radicale).

Ora se noi ci chiediamo, come è inevitabile (poichè quelle due condizioni sono connesse necessariamente l'una coll'altra ed insieme costituiscono un medesimo oggetto) quale di esse determini l'altra, sorge una grave *antinomia*, poichè da una parte sembra che sia prima necessario di credere nella giustificazione dinanzi a Dio per aver poi fede nella beatificazione prodotta da una buona condotta; dall'altra che invece sia necessario di tenere questa buona condotta e aver fede nella sua continuazione, prima di sperare nella giustificazione dinanzi a Dio. Un uomo ragionevole non può credere, dice Kant, benchè ciò gli converrebbe assai, che egli possa, per opera e merito d'un altro venir giustificato di una colpa (la malvagità radicale) che a lui è imputabile. Anche sperando nella purgazione di questa colpa, egli crederà però necessario di mutar prima la sua vita, di emendarsi e di rendersi coll'opera sua degno dinanzi a Dio di quella purgazione. Ma d'altra parte come può l'uomo, che di natura è perverso, che ha una colpa da scontare, sperare di farsi buono e rendersi accetto a Dio, se non confida che per le sue colpe sia già stato in altro modo soddisfatto alla Giustizia divina? Dunque dovrebbe la fede in questa giustificazione precedere quella nella moralità dell'operare.

Fa meraviglia come Kant potesse riconoscere, colla sua dottrina morale, un'antinomia fra quelle due condizioni; giacchè volendo egli fondare la sua filosofia pratica in un modo affatto indipendente da ogni principio egoistico, la fede nella moralità ossia nella possibilità di emendarsi e di condurre una vita buona, è determinata dalla stessa legge morale, e non ha alcun bisogno della fede nella giustificazione di Dio, anzi neppure della fede nella nostra futura felicità. E per vero Kant risolve in ultimo l' antinomia con questa considerazione. Egli dice che l'antinomia non si può sciogliere teoreticamente, ma solo praticamente: noi abbiamo, dice Kant, in forza della legge morale, l'obbligo di renderci migliori: quest'obbligo è assoluto e indipendente dalla fede nella giustificazione dinanzi a Dio; anzi l'adempimento di esso va riguardato come condizione di questa giustificazione medesima; perchè sebbene noi stentiamo a concepire come la nostra buona condotta possa bastare a tale giustificazione, tuttavia, dovendo la legge morale venir da noi riguardata come comando di Dio, gli è certo che la giustificazione non sarà ottenuta senza osservanza della legge morale. Dunque, secondo la vera *fede religiosa*, l' osservanza della legge morale deve riguardarsi da noi, praticamente, come la prima cosa, come la condizione della giustificazione e quindi della fede beatifica; mentre l' altra condizione, cioè la fiducia di giustificarsi dinanzi a Dio e la credenza nella possibilità di questa giustificazione, possibilità spiegata da Kant nella parte precedente del suo scritto, hanno un valore per sè teoretico e non pratico; poichè da esse non dipende e non deve dipendere la condotta della nostra vita. La fede chiesastica inverte

i termini: essa fa della fede nella Giustificazione, voglio dire nella grazia di Dio, la condizione della fede nella nostra emendazione, ossia insomma, secondo il pensiero di Kant, la condizione della nostra stessa moralità. Tanto la *fede religiosa* quanto la *fede chiesastica* accettano dunque l'idea del *Figlio di Dio*, ma in modo diverso. La prima, quand'anche non neghi l'esistenza reale di quel Figlio, ne considera soltanto l'idea, per rappresentarsi in esso l'ideale umano, la perfezione morale; e perciò, ne riguarda la credenza come credenza nella legge morale e nell'emendazione di sè, e quindi come fermo proposito di compiere questa. La fede chiesastica invece riguarda la credenza nel Figlio di Dio come una credenza storica che ha per suo oggetto primo ed essenziale l'esistenza reale di un Uomo Dio, venuto a liberarci coll'opera sua da' nostri peccati. I sostenitori di questa credenza dicono: *Si deve credere all'esistenza di un uomo, che colla sua santità ha operato per sè e per tutti la redenzione, se volete sperare di condurre una vita onesta;* gli altri invece dicono: *Si deve cercare con ogni sforzo di fare una vita accetta a Dio per poter aver fede che l'amore di questo compirà poi la nostra deficienza.* È facile vedere la profonda differenza che passa tra gli uni e gli altri; peggio poi quando i primi, cioè i sostenitori della fede chiesastica aggiungono che la fede, oltre esser condizione di salute, viene dall'alto, che Dio la dà e la toglie a chi vuole; in tal caso abbiamo una compiuta distruzione della moralità, *il salto mortale* (*der Salto mortale*, dice testualmente Kant) della ragione umana. In tutti i tempi, egli afferma, i partigiani delle due credenze, cioè i *Preti* e i Filosofi o *Moralisti*, sono stati in lotta gli uni contro gli al-

tri: i Preti accusano i Moralisti di *incredulità*, questi accusano quelli di *superstizione*; i primi si lagnano della fede tiepida del popolo, della trascuranza delle pratiche religiose, ecc., i secondi della decadenza dei costumi e della corruzione morale, attribuendola in parte alle superstizioni chiesastiche, secondo le quali riesce facile agli uomini purgarsi dinanzi a Dio dei più gravi delitti con atti espiatorii, moralmente indifferenti.

Kant naturalmente in questa lotta si schiera risolutamente fra i Moralisti: egli non crede che negli uomini abbia a spegnersi del tutto la tendenza alla fede chiesastica e ad essa sostituirsi intieramente la fede etico-razionale, la fede veramente beatifica; ma una volta ammesso il principio morale in una Chiesa visibile, come la cristiana, questa può indefinitamente accostarsi, grado grado e senza rivoluzioni violente, alla Chiesa invisibile, cioè a quella comunione universale degli uomini in Dio come legislatore supremo, nella quale ogni fede storica, ogni pratica moralmente indifferente, è lasciata in disparte come inutile, anzi dannosa all'ardore della vera fede morale; nella quale tutti gli uomini si tengono ugualmente e direttamente soggetti alla legge morale divina senza distinzione di laici e di sacerdoti; a quella comunione infine che abbraccia tutti i popoli, qualunque sia lo Stato giuridico cui essi appartengono, e ne fa un popolo solo. Certamente questo è un ideale, che, al pari della pace perpetua, non si conseguirà mai. Kant osserva che in ogni Chiesa visibile v'ha la tendenza ad assorbire tutte le altre; ma che quando una ottenesse l'intento, si produrrebbe quello stesso effetto da lui già notato riguardo agli Stati civili, poichè

si manifesterebbero ben presto, nel seno di quella Chiesa unica, divisioni e discordie, le quali condurrebbero di nuovo alla varietà delle Chiese. Da questa considerazione fatta da Kant nella nota in fine della sezione, si vede chiaramente com'egli non credesse ad una reale distruzione delle Chiese visibili per far posto esclusivamente alla Chiesa invisibile, puramente morale. Egli scrive infatti potersi dire che il Regno di Dio sia venuto, quando nella Chiesa visibile si manifesti la tendenza ad accostarsi indefinitamente alla religione morale, a quella che Kant chiama assolutamente *la Religione*, dando a questa parola il medesimo senso che vi dà lo Schiller in quel suo celebre distico che riassume così stupendamente tutta la dottrina esposta in questa sezione da Kant:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus religion (1).

§ 5. — **Segue la parte terza della Filosofia religiosa. — II. rappresentazione storica del graduale stabilimento del dominio del principio buono sulla terra.**

1. Questo paragrafo ha per oggetto di esporre la seconda divisione della parte terza, quella divisione nella quale Kant, sotto il titolo indicato, si propone di fare una breve storia della Chiesa rispetto alla religione.

La religione intesa nel senso di Kant non ha, come egli stesso afferma, una vera storia; essa infatti è una sola ed immutabile, appartiene all'individuo e

(1) Qual religione io professo? Nessuna di tutte quelle che tu mi nomini. — E perchè nessuna? — Per religione.

non ha per sè una manifestazione storica estrinseca: sono varie invece e soggette a molte vicende le Chiese fondate sulle credenze positive. Di queste chiese Kant non vuole però dare una storia generale, neppure abbreviata, essendo il suo intento molto più ristretto; poichè egli vuol considerare le chiese soltanto per riguardo alla *religione*, escludendo tutte quelle che in sè non ne hanno accolto il principio morale. La storia ecclesiastica è la storia, secondo Kant, di una lotta continua tra la credenza religiosa razionale e la credenza storica; ma egli si propone soltanto di considerare quella Chiesa che fin dal principio recò in sè i germi d'una vera credenza religiosa e quindi la condizione necessaria per fondare un *Regno morale* nel mondo. Questo regno si può dire che abbia principio quando una Chiesa visibile comincia a riconoscer la sua dipendenza dalla fede morale e la necessità di accordarsi con essa. Ora la sola Chiesa visibile che si dimostrò essere in tali condizioni è la Chiesa cristiana. Ma quale è il momento in cui questa comincia? Dovremo noi forse, si chiede Kant, riconoscere, come molti fanno, il Giudaismo per la culla del Cristianesimo? A tale domanda Kant risponde risolutamente in modo negativo, mostrandosi avversissimo al Giudaismo. Egli sostiene che nel Giudaismo mancano affatto i germi di una religione morale, essendo esso una Chiesa meramente statutaria, anzi neppure propriamente una Chiesa, ma soltanto un ordinamento politico e giuridico. Le ragioni addotte da Kant per provare la sua affermazione, sono le seguenti:

1° Tutti i precetti giudaici sono estrinseci e coercitivi; e gli stessi dieci Comandamenti, quantunque per la Ragione abbiano un valore morale, tuttavia al

popolo giudaico vengono imposti come precetti esterni, senzachè si richieda l'intenzione morale corrispondente.

2° I precetti giudaici non sono determinati secondo concetti morali, e gli effetti della loro osservanza od inosservanza concernono sempre la vita terrena; perciò quei precetti hanno la loro sanzione in questa e non in una vita avvenire. Ora, principalmente per questo, Kant non ritiene il Giudaismo come una vera Chiesa; perchè egli, conforme alla filosofia religiosa del secolo scorso, riguarda il dogma dell'immortalità dell'anima come essenziale ad ogni chiesa. Però egli dichiara non di sostenere con ciò che i Giudei disconoscessero l'immortalità dell'anima, essendovi a questa una tendenza comune e naturale negli uomini, ma soltanto che la credenza in essa non era esplicitamente riconosciuta dalla loro religione, nè da essa usata come sanzione de' suoi precetti.

3° Il Giudaismo lungi dal rappresentare un grado nello svolgimento della Chiesa universale, esclude anzi tutti gli altri popoli da ogni consorzio co' suoi fedeli. Nè, soggiunge Kant, si deve dare troppa importanza al suo monoteismo, perchè il Dio unico dei Giudei non richiede una moralità interna, ma si contenta di un culto meccanico; cosicchè vi può essere un Politeismo migliore di quel Monoteismo.

Da questi tre caratteri, ma specialmente dal terzo, Kant conchiude che il Giudaismo non può in alcun modo entrare nella storia di una Chiesa la quale hà in sè i germi di una vera fede morale e si avvia verso di questa; e che quindi esso deve escludersi da quella storia religiosa che egli voleva tracciare. Anzi Kant dichiara che la Chiesa visibile vera, quella cioè che si avvia alla religione etico-razionale, comincia ap-

punto coll'abbandono totale del Giudaismo, comincia col lasciare quelle stesse pratiche e quei riti, che, come la circoncisione, miravano a tenere i Giudei distinti dagli altri popoli, e si rivolge a *tutti gli uomini di buona volontà.*

Ma come sorse il Cristianesimo in mezzo al Giudaismo? Codesta questione che ha occupate tante menti nel nostro secolo, prodotti tanti volumi e suscitate nuove scuole di storici e di interpreti, viene da Kant sbrigata con un breve esame e, per verità, in una maniera poco soddisfacente. Secondo Kant, il Cristianesimo, non derivando dal Giudaismo, sorse in mezzo ad esso *repentinamente*, però *non senza preparazione.* Ma questa non deve tanto attribuirsi ai Giudei quanto ad altri popoli e specialmente ai Greci e ai Romani i quali, introducendo fra i Giudei le loro dottrine filosofiche, vi fiaccarono la potenza dei sacerdoti ed aprirono la via a dottrine e a principii etico-religiosi. Con tale spiegazione Kant finisce per derivare la religione morale da quella sorgente, che egli nel suo pensiero teneva per la sola vera, cioè dalla ragione. Ciò malgrado, Kant non abbandona intieramente il racconto biblico, e cerca di accordare nel modo solito, cioè colla sua interpretazione morale, il racconto della venuta di Cristo colla sua dottrina razionale. Cristo, dice Kant, deve esser da noi pensato come un Uomo santo che volle porre a fondamento della religione l'*onesto vivere* e porgere in sè l'esempio dell'*Umanità accetta a Dio*, cioè l'esempio della perfezione morale. Per credere in questo esempio non ci abbisognano miracoli, e il chiederne è un dubitare dell'obbligo che noi abbiamo di perfezionarci moralmente, od è un dubitare che questo perfezionamento sia

possibile; in ogni caso è un'immoralità. S'intende quindi facilmente che, secondo il pensiero di Kant, la verità storica di quell'esempio non ha per la fede religiosa nessun valore: giacchè Cristo non essendo per questa che il tipo della perfezione morale, come tale ci è dato dalla nostra ragione e dalla nostra coscienza morale, ed è sempre in mezzo a noi. Perciò l'affermazione o la negazione della realtà storica di Cristo non modifica in nulla la nostra fede religiosa.

Ma sebbene nel Cristianesimo, quando sorse, dovevano esistere i germi vigorosi e fecondi di una religione morale, come ci è provato dagli insegnamenti di Cristo, doveva però anche esser viva negli autori de' libri sacri cristiani la tendenza ad una fede statutaria o storica, come appare dai misteri e dalle narrazioni miracolose aggiunte alle dottrine morali, che non ne avrebbero avuto alcun bisogno. Quali uomini però siano stati veramente i primi seguaci del Cristianesimo Kant dice non potersi appurare, perchè in origine esso non aveva intorno a sè un pubblico letterato; e sebbene tra i Romani un tal pubblico esistesse, tuttavia nessuno di essi parve accorgersi del Cristianesimo durante una generazione all'incirca; e quando alcuno cominciò ad occuparsene, non si curò di indagarne o di riferircene i primordii. Perciò, secondo Kant, noi non possiamo conoscere con sicurezza l'influenza esercitata in origine dal Cristianesimo sopra i suoi seguaci, e sapere se questi fossero uomini migliori degli altri.

Quando poi il Cristianesimo si ebbe formato un suo pubblico dotto e letterato, e cominciò così una vera storia di esso, questa è tale, secondo Kant, che non ce lo *raccomanda* molto; e in prova di ciò egli

passa in rapida rassegna i torti e i mali del Cristianesimo chiesastico: il monachismo eremitico, la gerarchia, le questioni teologiche dell'Oriente e il predominio del pretismo politico, il dispotismo e il dominio temporale del Papato in Occidente, la sua intromettenza nelle cose politiche, così grande da arrogarsi la facoltà di sciogliere i sudditi dall'obbedienza ai loro sovrani, ecc. *Tantum*, esclama Kant col solito motto, *religio potuit suadere malorum!* Questi mali, com'egli osserva, i quali furono una naturale conseguenza del Cristianesimo preso quale credenza storica, mostrano come esso dovesse rimanere mera credenza religiosa (etico-razionale).

Da questa brevissima narrazione, che non dà per vero un'idea, neppur lontana, della vera storia della Chiesa, Kant viene di sbalzo al suo tempo, senza neppur dire una parola della Riforma. Egli trova che il suo tempo era religiosamente il migliore di tutti i passati, perchè il vero principio religioso era messo in pubblico (*öffentlich gelegt*), e i suoi seguaci potevano svolgerlo senza ostacolo, osservando queste due massime pur da essi accolte:

1° Si deve mantenere un certo riserbo in tutto ciò che riguarda la Rivelazione, ammettendo che la Sacra Bibbia *possa* (*per ciò che in essa vi è di storico*) essere *riguardata realmente come rivelazione divina* (*sie könne, in Ansehung dessen was darin historisch ist, auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden*); e siccome gli uomini non si possono agevolmente (*füglich*) unire in una sola Chiesa senza un libro sacro, nè si può al presente sperare un libro migliore della Bibbia, così conviene servirsi di questa, e porla a fondamento dell'istruzione religiosa; con questa gravis-

sima avvertenza però, che non si faccia mai della credenza in quel libro una condizione della nostra salute, poichè esso non è una condizione della nostra moralità (pp. 158 e seg.).

2° Non si deve considerare ciò che è puramente storico come cosa che abbia o possa avere alcuna influenza per l'accettazione delle massime morali; dobbiamo anzi interpretarlo secondo queste e servircene come di un mezzo per rappresentarci in modo più vivo queste massime, facendo sempre intendere agli uomini che la religione non istà nel sapere ciò che Dio fa o ha fatto per la nostra salute, ma nel sapere ciò che dobbiamo far noi; e questo ognuno lo conosce con tutta certezza, senza alcuna erudizione biblica.

Ma a questo salutare principio della religione morale si oppone l'inclinazione naturale degli uomini alle credenze passive; perchè essendo queste imposte dall'autorità altrui, coloro che le accettano pensano che, se v'ha in esse errore, questo non può imputarsi a loro. Ora i preti, dice Kant, suscitando timori per la vita avvenire, si valgono di quella inclinazione per osteggiare la libertà del pensiero. Ma se l'opera dei preti, rivolta a quest'intento, è riprovevole e pericolosa, è tale ancor più quella dei governi; perchè i preti per sè soli possono soltanto costringer le coscienze, e il danno vien riparato dai progressi della religione morale, mentre i governi impediscono direttamente questi progressi, opponendosi all'istruzione e all'educazione etico-razionale del popolo e quindi alla diffusione della vera religione. Chi tra coloro, esclama Kant, i quali raccomandano ai governi una tale oppressione del pensiero, vuol guarentire per i mali gra-

vissimi e incalcolabili che da essa possono derivare per i progressi dell'Umanità?

Kant, dopo aver dato uno sguardo sul passato della Chiesa, si rivolge all'avvenire esponendo idee che noi già conosciamo e ch'egli ci dà come interpretazione filosofico-morale dell' Apocalisse. Anche qui egli riguarda come l'Ideale a cui dobbiamo indefinitamente accostarci, la Chiesa morale pura, in cui la fede etico-razionale sottentra del tutto alla fede storica, a' suoi misteri, alle sue pratiche, a' suoi libri sacri. Codesta Chiesa è il vero Regno di Dio, la vera Chiesa trionfante che in sè deve comprendere tutti gli uomini di buona volontà, escludendo i cattivi. Kant dunque non crede, come i Giudei, che il Regno di Dio si avveri nel mondo empirico, vale a dire che esso sia *messianico*. Per Kant esso è un' idea regolatrice per la cui attuazione dobbiamo continuamente affaticarci, e che, se non fuori di noi, può limitatamente farsi reale in noi stessi.

È facile vedere come il *Regno di Dio* non è in ultimo per Kant se non l'attuazione del Sommo Bene, quale essa viene da lui concepita nella *Ragion pratica:* qui non si fa propriamente altro che vestire quella dottrina col linguaggio biblico, e determinare più particolarmente i rapporti del Sommo Bene con Dio, come legislatore morale e come la condizione per cui il Sommo Bene può attuarsi. Del rimanente anche nel Regno di Dio, come nell'attuazione del Sommo Bene, abbiamo la congiunzione perfetta della felicità colla virtù secondo il merito di questa; anche dell'attuazione del Sommo Bene, come del Regno di Dio, noi non abbiamo nessuna certezza teoretica, e tuttavia dobbiamo rappresentarci l'uno e l'altro come possibili,

perchè è nostro dovere adoperarci per la loro attuazione. La differenza che passa tra il concetto dell'uno e quello dell'altro sta solamente nell'idea sociale: il Sommo Bene viene rappresentato come cosa che si attua nell'individuo, il Regno di Dio come cosa che comprende in sè tutti gli uomini buoni (accetti a Dio), congiunti tra loro e con Dio. Ma puossi altrimenti pensare l'attuazione del Sommo Bene nell'uomo, se non mediante questa società universale rappresentata nel Regno di Dio?

2. *I misteri sacri.* — È questo, come già sappiamo, l'argomento che deve esser trattato dal *Parergo*, ossia dall'appendice della terza parte; ma, debbo confessare che io non trovo questo parergo così chiaro come i due precedenti. La causa principale dell'oscurità sta nella confusione dei varii sensi che egli dà alla parola *Geheimniss* (mistero); e per questi varii sensi non ben definiti e distinti fra loro, un oggetto ora diventa un mistero, ora cessa di esserlo, sicchè talvolta si rimane dubbii sul pensiero dell'autore.

Però vi sono due sensi principali o applicazioni del concetto di mistero, le quali dal complesso della trattazione di Kant si possono conoscere con una certa chiarezza, e che gioverà precisare, per appianarci la via.

Considerando i misteri rispetto alla religione e alla morale, Kant osserva anzitutto che vi sono oggetti i quali praticamente sono comprensibili, mentre invece sono misteriosi teoreticamente. Abbiamo in questo modo una prima applicazione del concetto di mistero, secondo la quale sarebbero misteriose teoreticamente la legge morale e tutte le massime e i doveri che da questa derivano, mentre praticamente tutti questi oggetti sarebbero chiarissimi.

L'altro senso del mistero riguarda certi oggetti i quali non solo teoricamente ma anche praticamente sono incomprensibili; sono questi i misteri da Kant definiti per *ciò di cui ognuno può aver notizia, ma che non può esser professato in pubblico, cioè comunicato universalmente* (*was zwar von jedem Einzelnen gekannt, aber nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt werden kann*).

Secondo la dottrina riguardante il primo senso Kant rifiuta tutte le spiegazioni teoretiche intorno agli oggetti e ai principii etico-religiosi. Vi sono, egli dice, delle credenze o religioni storiche che pretendono di darci simili spiegazioni; ma queste, lungi dallo spiegarci qualche cosa, non ci danno che proposizioni le quali, fuori dall'uso pratico, mancano di senso, proposizioni in cui *noi pensiam nulla o pressochè nulla*, e che quindi sono per noi prive affatto di valore. Su questa teoria Kant fonda la sua pretensione di interpretare moralmente i misteri religiosi del Cristianesimo, perchè in tal modo essi perdono ogni misteriosità, e diventano comprensibili e comunicabili agli uomini.

Kant si studia in tutti i modi di darci un'interpretazione morale specialmente del dogma della *Trinità*, dogma che nel Cristianesimo ha tanta importanza. Egli osserva anzitutto che a noi non importa tanto di conoscere quel che sia Dio in sè, quanto di conoscere che cosa egli sia per noi, riguardati come esseri morali. Ora per questa via noi veniamo, secondo Kant, a vedere in Dio tre aspetti fondamentali, che Kant fa naturalmente corrispondenti alle tre persone della Trinità. Noi infatti dobbiamo, praticamente, considerare Dio: 1° come creatore del mondo, cioè, moralmente, come sacro *Legislatore;* 2° come

conservatore del genere umano, governatore buono e *Curatore morale* di esso; 3° come amministratore delle sue leggi sacre, cioè come *Giudice* giusto. — Ora, dice Kant, questi tre attributi di Dio non hanno moralmente nulla di misterioso, anzi egli crede che tutti i popoli, più o meno chiaramente, li riconobbero nella divinità, come si riconoscono nella sovranità i tre poteri. Così interpretato, il dogma della Trinità non è più un mistero, ma lo svelamento di un mistero, svelamento che ha per iscopo di purgare il nostro concetto di Dio dagli *antropomorfismi* delle religioni storiche, e di determinare rettamente i rapporti morali tra l'uomo e Dio. Questi rapporti sono infatti da Kant, in corrispondenza agli attributi divini, ridotti a questi tre: 1° la *Vocazione* dell'uomo come cittadino di uno Stato morale, vocazione cui l'uomo adempie sottomettendosi colla sua libertà alla legge morale e quindi a Dio come legislatore; 2° la *Soddisfazione* che egli deve dare a Dio per la sua malvagità radicale: moralmente questa soddisfazione non può concepirsi da noi se non come data da noi stessi coll'opera nostra; 3° l'*Elezione*, la quale moralmente richiede sempre da noi una determinazione del nostro volere per mezzo della legge.

La ragione teoretica trova in questi misteri difficoltà insuperabili; ma praticamente l'uomo ne sa quanto basta; e se anche una rivelazione sovrannaturale ci porgesse alcune cognizioni teoriche, per noi intelligibili, su quei misteri, essa non ci aggiungerebbe nulla per lo scopo e l'uso morale di quei principii. La ragione, il cuore, la coscienza, conclude Kant, ce li insegnano insieme: sarebbe indiscrezione il pretender di più (*darüber belehren und dahin treiben*

zugleich Vernunft, Herz und Gewissen: es ist unbescheiden zu verlangen, dass es uns noch mehr eröffnet werde, etc.).

I misteri nel secondo dei sensi indicati sono, come è facile vedere, principii in sè teoretici che si assumono per uno scopo pratico. Come tali sono pure ritenuti nella *Ragion pratica* i Postulati; e Kant infatti chiama in quello scritto la libertà, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio *i tre sacri misteri*, riguardando la libertà come il mistero fondamentale. Qui egli mantiene in fondo la medesima teoria, ma dichiara che la libertà non deve esser riguardata, in senso stretto, come uno dei misteri, perchè ci è fatta conoscere dalla legge morale, e la sua cognizione può comunicarsi ad ognuno. Ma poi Kant soggiunge che se della libertà ci è noto il fondamento conoscitivo, che è la stessa legge, ne ignoriamo del tutto il fondamento reale. Però anche qui la libertà è tenuta come il fondamento di tutti i sacri misteri riguardanti l'attuazione del Sommo Bene e l'avvenimento del Regno di Dio; perchè senza libertà non vi sarebbe moralità, la quale sola può farci sperare nell'opera divina necessaria per la nostra giustificazione e la nostra beatitudine.

§ 6. — La quarta parte della Filosofia religiosa di Kant: *Del culto vero e del culto falso sotto il dominio del principio buono, ovvero della Religione e del Pretismo.*

In questa parte Kant ripete parecchie idee già esposte nelle tre precedenti; quindi noi potremo in alcuni punti abbreviare. Essa viene da lui suddivisa in due altre parti, una delle quali tratta del *culto di Dio in una religione in genere*, l'altra *del culto*

falso: la prima poi si suddivide ancora, alla sua volta, in due sezioni, di cui l'una discorre della *religione cristiana come religione naturale*, l'altra *della religione cristiana come religione dotta.*

a) Del culto religioso in genere e in particolare del culto vero.

In un proemio comune ad amendue le indicate sezioni Kant riassume brevemente la sua dottrina in alcune definizioni che vogliamo riferire.

Religione è la ricognizione di tutti i doveri, come comandi di Dio.

Religione rivelata è quella religione nella quale per riconoscere che una cosa è doverosa si deve prima riconoscerla come comandata da Dio.

Religione naturale, l'opposto della precedente, quella cioè in cui per riconoscere che una cosa è comandata da Dio, si vuol prima riconoscerla come doverosa.

Dicesi *Razionalista* colui che riconosce come moralmente *necessaria*, cioè come dovere, soltanto la religione naturale.

Dicesi *Naturalista* quel razionalista che nega ogni rivelazione divina.

Dicesi *Razionalista puro* colui che non nega la rivelazione, ma non tiene neppure come un obbligo il credervi.

Dicesi *Sovrannaturalista* colui il quale crede invece necessaria ossia obbligatoria questa credenza.

Kant è un *razionalista puro*, e colla definizione che egli ne dà, è anche pienamente definita e possiam dire riassunta la sua dottrina.

Fin dal principio di quest'ultima sua trattazione

Kant dice che è dovere di tutti gli uomini il far parte dello Stato morale dell'umanità, cioè del Regno di Dio, della Chiesa invisibile. Ma perchè questa diventi pubblica deve anche diventar visibile, e a ciò gli uomini debbono concorrere coll'opera loro, giacchè se Dio, dice Kant, può esser *fondatore* di questa Chiesa visibile, spetta però agli uomini organizzarla. Come sappiamo dalle parti precedenti, la Chiesa invisibile non è che un'idea, un'ultima meta alla quale dobbiamo accostarci senza mai poterla raggiungere intieramente; ma Kant riguarda pure come un Ideale inarrivabile una Chiesa visibile che rappresenti perfettamente la Chiesa invisibile. Insomma, per salvarci dagli equivoci, nei quali Kant qualche volta ci trascina con alterare e variare il senso delle parole esprimenti le sue idee fondamentali, osserveremo che la Chiesa invisibile è per Kant la stessa religione etico-razionale, colla quale ogni uomo si unisce o può unirsi con Dio; è il legame invisibile dell'Umanità religiosa con Dio. La Chiesa invisibile si identifica per tal modo col *Regno di Dio*, inteso nel senso biblico accolto da Kant e fatto manifesto dal detto: *Il Regno di Dio è nei vostri cuori*. Ora anche quel legame si può riguardare come ideale in ciascun individuo, perchè nessuno potrà mai conseguire la perfezione morale nella quale appunto consiste la unione compiuta con Dio. Ma d'altra parte un tal legame religioso degli individui con Dio richiede un legame anche cogli altri uomini, essendo Dio legislatore comune. L'idea della Chiesa invisibile richiederebbe dunque, quando dovesse essere attuata perfettamente, che *tutti* gli uomini riconoscessero, e riconoscessero d'accordo, Dio come legislatore comune, e che ad un

tempo ne osservassero i precetti. Ora anche sotto questo secondo rispetto la Chiesa invisibile è un ideale, a cui possiamo avvicinarci sempre più, ma che non potremo mai pienamente conseguire. Abbracciando insieme i due aspetti, l'attuazione compiuta della Chiesa invisibile richiederebbe l'*unione perfetta di ogni uomo con Dio*, unione che avrebbe per conseguenza la *comunione di tutti gli uomini in Dio*. Ma perchè questa comunione si renda manifesta, occorre una Chiesa visibile. Ma una Chiesa visibile che corrisponda pienamente alla Chiesa invisibile, è impossibile per la stessa ragione che è impossibile la perfetta attuazione della Chiesa invisibile. Riterremo dunque come vera quella Chiesa visibile che corrisponda in qualche modo all'ideale di questa, ossia che per la sua dottrina e per la sua organizzazione ci spinga di continuo verso la Chiesa invisibile, principalmente col riconoscere come doverosa la fede etico-razionale e non la fede storica. Con ciò questa Chiesa visibile non viene a negare la rivelazione, anzi neppure ad escludere che essa sia necessaria come mezzo di introdurre la vera religione; ma stabilisce che non si può far obbligo a chi accetta questa di credere anche alla rivelazione che l'ha introdotta, dovendosi la rivelazione riguardare in ogni caso come un mezzo temporaneo e un criterio provvisorio, non mai come il criterio intrinseco ed essenziale della verità di una religione, il quale starà sempre nella ragione e nella coscienza morale. Perciò, dice Kant, una religione vera, se anche fu rivelata in modo soprannaturale agli uomini, deve esser tale che non perda nulla del suo valore intrinseco, se anche gli uomini ne dimenticassero affatto l'origine mira-

colosa. Con siffatta norma Kant distingue due specie di religioni, religione *naturale* e religione *dotta.*

La religione naturale è quella della cui verità ognuno può persuadersi colla sua stessa ragione sia che essa esista per fatto degli uomini o che esista per rivelazione sovrannaturale. Codesta religione naturale è la stessa definita precedentemente, ma riguardata sotto un diverso aspetto, e perciò vien chiamata collo stesso nome; essa non esclude, come dicemmo, la rivelazione; ma anche con questa essa resta sempre, *obiettivamente*, naturale.

La religione dotta è quella la cui verità non ci può esser provata se non per mezzo dell'erudizione storica. Però come non è possibile una religione puramente storica, così in ogni religione non perfettamente naturale potremo sempre distinguere una parte *naturale*, e una parte *dotta* o rivelata. Ora Kant da questa distinzione trae una nuova definizione tanto della religione naturale quanto della religione dotta: religione naturale è quella che, pur essendo rivelata, riguarda i suoi elementi storici come subordinati ai razionali, dotta la religione che fa l'opposto. — Per ischiarire questa dottrina, Kant vuol prendere ad esempio una religione i cui libri più si accordino coi precetti razionali, e quindi sia una religione naturale nel senso indicato. Tale è, secondo lui, la religione cristiana; ed egli perciò si fa a cercare tra gli elementi storici di questa quelli che appartengono alla religione razionale, intraprendendo così un lavoro opposto a quello che avevano nei primordii del Cristianesimo compiuto i Padri della Chiesa; giacchè mentre questi volevano provare colla ragione e colla filosofia ciò che già tenevano vero per fede,

Kant si propone di rintracciare nella Rivelazione, ciò che egli già tiene per vero in grazia della ragione.

Una Chiesa fondata sulla religione naturale e destinata quindi a divenire Chiesa universale, sebbene abbia istituzioni positive, che sono necessarie per renderla visibile e pubblica, tuttavia non riguarda mai queste istituzioni come essenziali alla religione stessa. Ora Kant afferma che, se noi stiamo alla storia o all'opinione generale, Cristo ha voluto appunto fondare la sua Chiesa sulla religione naturale. Venendo quindi ad esaminare gli insegnamenti di Cristo o a questo direttamente attribuiti da' suoi discepoli, crede di potervi trovare in sostanza la sua religione etico-morale. Così Kant dice che secondo Cristo noi dobbiamo servire Dio in ispirito e verità, non dando alcun valore alle pratiche e a tutto ciò che è indifferente per la moralità, se non inquanto con esse possiamo eccitare il vero zelo morale e religioso; e nell'Evangelio stesso trova poi i due principii cardinali della sua morale. Questi principii sono: 1° La legge deve essere osservata per sè medesima: principio che Kant trova espresso nel precetto evangelico di *amar Dio per sè medesimo e sopra ogni cosa*; essendoci un tal precetto dato in modo assoluto e senzachè lo si avvalori con alcun movente estrinseco. 2° Si deve amare il prossimo per sè, non per il vantaggio o il piacere che ne possiam trarre; principio che, secondo Kant, è identico al noto e grande precetto evangelico: *ama il prossimo come te stesso.* — Questi due precetti, dice Kant, per essere creduti veri non abbisognano nè di miracoli nè di erudizione: ogni uomo li può trovare nella propria coscienza e nella propria

ragione; e come essi formano la sostanza della dottrina cristiana, così noi dobbiamo tener questa come una religione naturale. Tuttavia si potrebbe objettare: 1° che Cristo promette a' suoi fedeli seguaci una ricompensa nella vita futura, e che perciò non si può riguardare come del tutto disinteressata la sua morale religiosa; 2° che ai precetti morali Cristo aggiunge sovente dei precetti riguardanti mere pratiche di culto. Alla prima objezione Kant risponde che Cristo non promette ai buoni la beatitudine nella vita futura per farne un movente delle loro azioni, ma solo per dare un'elevata rappresentazione della compiuta Bontà e Sapienza divina nel reggere il mondo (*als seelenerhebende Vorstellung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts*). Alla seconda objezione Kant risponde in quel modo che già s'indovina da quanto fu detto più volte, cioè che le pratiche prescritte da Cristo vanno riguardate come semplici mezzi temporanei per introdurre la vera Chiesa tra gli Ebrei, di cui la storia ci fa conoscere il cuor duro e il forte attaccamento alla fede storica e al culto materiale.

Dopo questo Kant passa a considerare la religione cristiana come *religione dotta*, aprendosi così naturalmente la via a trattare in séguito del *culto falso*.

Una religione dotta, anche quando sia stata fondata per mezzo di miracoli, non si può mantenere come tale se non in forza di altri miracoli che continuamente avvengano, ovvero senzachè sia confidata ad uomini dotti ed eruditi nella storia. La fede che sta a fondamento di siffatta religione è una fede statutaria, si appoggia naturalmente sopra una rivelazione, e siccome ci viene imposta da un'autorità estrinseca alla ra-

gione, vien detta da Kant *fede imperata*. La fede invece che ha per oggetto i principii e non gli *statuti* di una religione, non può esser che razionale ed accettata liberamente, ed è da Kant chiamata la *fede* per eccellenza, ossia la *fede sacra*. Anche la fede statutaria potrebbe essere poi teoricamente libera, quando altri l'avesse accolta per essersi persuaso egli stesso delle verità storiche di una religione, senza però fare a sè e ad altri un obbligo religioso di credere in quelle verità. Quando invece si consideri una tale credenza come religiosamente doverosa, e quindi la si impone, non solamente a chi può persuadersi e si è realmente persuaso della sua verità, ma a tutti gli uomini in genere e per conseguenza anche agli indotti, i quali della verità di quella credenza non possono mai rendersi capaci, allora la fede imperata diventa ed è una fede servile. Ora la Chiesa cristiana, quando la si riguardi come fondata essenzialmente sulla religione naturale, non potrà mai imporre questa credenza servile, ma soltanto la fede *historice elicita*, una fede cioè che non costituisce nessun obbligo religioso, e che un uomo deve accettare solo inquanto co' suoi studi, se egli è in caso di farne, può persuadersi della sua verità.

Colla fede servile la religione si trasforma in un *falso culto* (*Afterdienst*), cioè in un culto illusorio, nel quale *ciò che è mezzo diventa fine, ingannandosi così le intenzioni di chi si vuol servire*. Col falso culto e colla fede servile la ragione umana è messa da parte in tutte le cose religiose e morali, e vi viene sostituita l'erudizione *la quale, cieca riguardo alla natura, si tira sul capo tutta l'antichità e si seppellisce in essa* (*blind in Ansehung der Natur, reisst sie sich das ganze*

Alterthum über den Kopf, und begräbt sich darunter); e coll'erudizione è istituito l'assoluto dominio dei preti, i quali diventano padroni del pensiero e della fede di tutti. Infatti arrogandosi i preti di essere i soli depositari della dottrina rivelata e i soli autorizzati a interpretarla e ad insegnarla, tutti debbono ciecamente credere ciò ch'essi dichiarano per divino.

La trasformazione della dottrina di Cristo in una religione dotta fu, secondo Kant, un ritorno al Giudaismo, perchè, com' egli dice, se noi spogliamo il Cristianesimo d'ogni elemento giudaico, abbiamo una religione puramente morale. La religione cristiana si cominciò a mutare in religione storica, quando i suoi seguaci presero a riguardare come elementi essenziali di essa quei mezzi transitorii, di cui i primi suoi apostoli si erano serviti soltanto per introdurla nel popolo ebreo. Ne venne la conseguenza che si dovette riguardare ogni cristiano *come un Ebreo di cui fosse venuto il Messia*, e render obbligatoria per tutti la fede nell'intiero libro sacro degli Ebrei, ossia nell'antico Testamento, facendolo a tutti accettare per divino. Ora Kant dimostra che questo libro non ha prove sicure della sua autenticità, non essendosi il Giudaismo, prima della nascita, anzi prima di un ragguardevole svolgimento del Cristianesimo, mai posto in relazione col pubblico dotto di un altro popolo, il quale potesse fare un esame critico e una revisione della sua storia e della sua letteratura. Ma comunque sia di ciò, posto l'antico Testamento come base della religione, nell' umanità vi dovrebbero essere in perpetuo dotti in ebraico, *per assicurare al mondo la religione vera* (*um der Welt die wahre Religion zu sichern*). Anche la religione cristiana stette per una

generazione senza essere considerata da un pubblico dotto, e anch'essa ha il suo libro sacro; ma v'è tra la religione cristiana e la giudaica, secondo Kant, questa profonda differenza, che il fondatore di quella la collegò strettamente colla ragione, e dichiarò di non voler insegnare una religione positiva; sicchè i seguaci di lui possono sempre riscontrare la sostanza della sua dottrina colla propria ragione e colla propria coscienza. E qui Kant, facendosi profeta, pur troppo! assai veridico, dice che, avendo i preti sostituita alla religione la loro erudizione, e resa così giudaica la religione cristiana, ed altri volendo invece alla ragione sostituire una pretesa *luce interna* (il che, secondo Kant, torna lo stesso), niuno può prevedere quali trasformazioni si faranno nella fede, che si pretende insegnarci, e quali carichi si vorranno addossare alla nostra coscienza. Questi mali, conclude Kant, non si possono evitare *finchè noi cercheremo la religione non in noi, ma fuori di noi.* Ora chi non legge in queste ultime considerazioni di Kant vaticinata la storia degli ultimi dogmi proclamati nel seno del Cattolicismo?

b) **Del falso culto di Dio in una religione statutaria.**

Come già abbiamo veduto, il falso culto di Dio si fonda essenzialmente sopra un'*illusione religiosa* (*Religionswahn*), colla quale si pretende di piacere a Dio con azioni moralmente indifferenti. Quale sia il fondamento soggettivo di tale illusione Kant l'aveva già detto nella parte precedente di tutto lo scritto, e qui lo ripete: esso consiste essenzialmente nella tendenza antropomorfica, nella tendenza cioè che l'uomo ha di

rappresentarsi Dio a guisa d'uomo, e di credere quindi che noi possiamo renderci accetti a lui con atti di riverenza e di servilità, sebbene in sè privi di valore morale. Di qui, come già si disse, le espiazioni e le feste religiose, di qui le pratiche che si tengono tanto più care a Dio quanto più vane per la moralità. Si dice: noi siamo troppo deboli per seguire i comandi (morali) di Dio: con quelle pratiche noi mostriamo almeno il nostro buon volere. Ecco sostituito il mezzo al fine.

Contro siffatta tendenza Kant stabilisce questo solenne principio: *Tuttociò che fuori del retto operare l'uomo crede di poter compiere per rendersi accetto a Dio, è pura illusione religiosa e culto falso.*

Con questo principio non si nega che Dio faccia o possa fare qualche cosa per compiere la nostra insufficienza. Ma una religione la quale fosse persuasa di conoscere qualche cosa di questo mistero, e pretendesse imporne la credenza come un dovere, farebbe cosa immorale, perchè imporrebbe una credenza, della cui verità non possiamo essere intimamente persuasi e che ci sarebbe estorta dalla paura. La ragione, e quindi la religione ad essa conforme, si oppone a questa religione statutaria con queste tre principali considerazioni:

1ª La ragione ci lascia sperare nella giustificazione di Dio, quando teniamo una vita onesta; benchè poi riguardi tale giustificazione come cosa in sè misteriosa, tanto misteriosa, che se anche ce ne fosse rivelato qualche cosa, non ne capiremmo nulla. Del resto, chiede assai giustamente Kant, si dovrà dire incredulo colui che ha fede in tale giustificazione, fondandosi su principii e ad essi conformando la sua

condotta, o non piuttosto colui che pretende conoscere il modo della Redenzione, per farsene una religione che lo abiliti a salvarsi senza fatica, cioè senza l'adempimento dei doveri?

2ª Quando sia abbandonato il principio sopra stabilito, la superstizione non ha più limiti: si offre a Dio ogni cosa, cioè non solamente i piaceri della vita, ma le facoltà, la persona, col sottrarsi al mondo e col rendersi affatto inutile ad esso, come fanno gli Eremiti, i Fakiri e simili.

3ª Non vi ha differenza sostanziale tra i varii culti, quando non siano in sè morali: essi sono tutti, dice Kant, uguali nel valore o meglio nel non-valore (*sind alle dem Werth oder vielmehr Unwerth nach einerlei*). Che il bigotto eserciti la sua fede meccanica andando alla Chiesa o recandosi a Loreto o in Palestina, che preghi colle labbra o cogli scritti, torna lo stesso; poichè ciò che importa è la massima che detta queste varie pratiche, e quella è la medesima in tutte.

Questa terza considerazione suggerisce a Kant una grave objezione: Come vi ha un' illusione religiosa non vi potrebbe anche essere un' illusione morale? Cioè, vuol dir Kant, non potrebbe anche la virtù essere un semplice mezzo e non potremmo noi illuderci col riguardarla quale fine in sè? Così credono infatti, come è noto, i Moralisti inglesi moderni e tra questi specialmente il Mill. A quell'objezione Kant risponde con un *no* risoluto; perchè la virtù ha valore per sè, e piace e deve piacere per sè stessa a Dio: essa si occupa, dice Kant, *con qualche cosa di reale, che conferisce al massimo bene del mondo (beschäftigt sich mit etwas Wirklichen was zum Weltbesten zusammenstimmt)*.

L'illusione religiosa si manifesta, secondo Kant, in due modi diversi. Ma questi modi che Kant espone come derivati da concetti astratti, non ci rappresentano se non le due confessioni religiose più diffuse dell' Europa, voglio dire il Cattolicismo e il Protestantesimo. Ad ogni modo è merito di Kant, l'essersi sollevato sopra amendue per giudicarli, come egli fa, con perfetta imparzialità. È vero che ciò era pur conforme all'indole generale del tempo il quale propendeva ad ammettere una religione comune ed universale, e a riguardare come ugualmente imperfette tutte le varie forme delle confessioni positive. Tuttavia è sempre da ammirarsi la serenità colla quale Kant, protestante, paragona e giudica nella sua mente la religione in cui era stato allevato e la sua avversaria, la religione cattolica. Con uguale imparzialità, e seguendo sempre il rigido criterio della sua religione etico-razionale, in alcuni punti egli condanna ambedue in uguale misura, in altri mette la protestante al disopra della cattolica, ed in altri ancora giudica migliore il Cattolicismo del Protestantismo, come fa nel caso presente; sebbene, secondo il suo uso di discorrer delle cose sempre in astratto, non menzioni nè l'uno nè l'altro. L'illusione religiosa è, secondo lui, o visionaria o superstiziosa. L'illusione dei visionari, i quali evidentemente sono i protestanti, si fonda sopra una distinzione che essi credono di poter fare tra gli effetti della Virtù naturale e quelli della Grazia divina, e sulla pretensione di ottenere questi, e quindi la giustificazione, indipendentemente da quelli, *sforzandosi di entrare in una presunta comunicazione con Dio*. I superstiziosi credono invece di potersi rendere accetti a Dio, e quindi

giustificare, per mezzo di pratiche. Gli uni e gli altri sono da condannarsi, ma i primi più dei secondi, perchè se questi errano pigliando i mezzi per il fine, cercano almeno dei mezzi possibili e che usati convenientemente, cioè appunto come mezzi, possono giovarci nel conseguimento del vero fine; mentre i visionari fanno assegnamento sopra un mezzo che è affatto impossibile.

In ogni modo tanto dal fanatismo visionario quanto dalla superstizione sorge il dominio del clero, ossia il Pretismo (*Pfaffenthum*). Essendo le Chiese visionarie o superstiziose fondate su precetti positivi, i preti che in un modo o nell'altro sono i depositari di questi e quindi della fede, hanno ragione di voler dominare sul popolo e sullo stesso sovrano, e quindi di chiedere che lo Stato sia servo della loro Chiesa, poichè essi in terra rappresentano Dio e non possono essere sottoposti a nessuno; anzi ogni cosa direttamente o indirettamente deve sottoporsi a loro. — Un popolo il quale si trovi sotto un tale giogo, corre necessariamente a rovina, perchè il clero fondando essenzialmente il suo dominio sugli animi cerca di avvezzare con una disciplina spirituale il pensiero ad un'assoluta ubbidienza; donde viene che *insensibilmente l'abitudine dell'impostura comprime la rettitudine e la fedeltà dei sudditi, e come verso Dio così verso lo Stato li fa accorti a prestare un culto soltanto apparente* (..*unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untegräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt*) (p. 218). Sono queste verità molto gravi ed importanti, e che giova ancora al giorno d'oggi proclamare altamente, specie nei paesi cattolici. Ed invero il nostro

Bertini lo fece ultimamente ne' suoi scritti religiosi, combattendo l'*ortodossismo*, ossia la fede storica, in una maniera ancor più vigorosa e più decisa che non abbia fatto lo stesso Kant; benchè senza dubbio questi, su tale materia, sia stato al nostro Bertini antesignano e maestro.

Nella sua avversione contro il Pretismo Kant seconda fedelmente le tendenze generali del suo tempo, rendendole più chiare e più determinate, e riponendo essenzialmente l'*Illuminismo* (*die Aufklärung*) in questa guerra contro la fede storica. L'Illuminismo, dice Kant, distingue il culto morale dal culto meccanico: esso riconosce che questo deve essere un semplice mezzo a quello: per esso non v'è differenza sostanziale tra il Puritano d'America e il più grossolano idolatra: amendue pretendono di produrre, con mezzi naturali, un effetto sovrannaturale, di ottenere cioè la grazia di Enti o di un Ente superiore alla natura. Tutto questo è, dice Kant, *Feticismo* (*ein Fetischmachen*). Ma il peggio nelle religioni storiche non sono, secondo Kant, le osservanze, quanto l'obbligo che ci si vuol imporre di credere certi dogmi: perchè delle prime, quando lo son compiute, ci sentiamo liberi, mentre le credenze imposte sono un giogo pesante e continuo per l'anima stessa; perciò Kant vuole che l'Illuminismo miri principalmente a sciogliercі da queste.

Ma Kant, non contentandosi di sottoporre intieramente la fede storica alla fede religiosa, distingue ancora in questa fede religiosa due elementi, uno morale che è la *virtù*, e l'altro strettamente religioso che è la *pietà*; e facendosi ad esaminare i rapporti tra l'uno e l'altro, subordina la pietà alla virtù. La

qual cosa compie naturalmente la critica che egli ha instituito della fede storica, ed in fondo ci dà una dottrina identica a quella contenuta in quella parte della *Ragione pratica* che tratta dei Postulati. Per quale ragione infatti la fede etico-razionale è, secondo Kant, superiore alla fede storica? Appunto per il suo elemento morale; dunque questo prevale, anche nella religione, su tutti gli altri. Non si potrebbe, dirà taluno, dare ad amendue il medesimo grado? No, risponde subito Kant: la morale e la religione sono tra loro congiunte necessariamente: ora quando tra due cose vi è una tale congiunzione, o vi deve essere tra loro identità, ovvero l'una deve esser determinata dall'altra; ma identità tra la religione e la morale non vi è, dunque vi deve essere un nesso di determinazione. Ora quali dei due elementi indicati sarà determinatore dell'altro? Naturalmente, secondo Kant, lo sarà l'elemento morale; infatti la morale ha valore per sè indipendentemente dalla religione, perchè l'imperativo morale è indipendente dal dogma dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima; la religione invece non è, secondo il pensiero di Kant, che un compimento della morale e senza di questa sarebbe impossibile; e mentre il concetto della virtù e del dovere si presenta di per sè alla nostra ragione, *è tolto dalla nostr'anima stessa* (*ist aus der Seele des Menschen genommen*), alla religione invece (intesa nel senso di Kant) si perviene per mezzo di ragionamento, inquanto la troviamo necessaria per concepire l'attuazione del fine supremo, cioè del Sommo Bene; attuazione a cui la legge morale ci obbliga di concorrere, e che noi dobbiamo quindi rappresentarci come possibile. La religione non sarà dunque mai un

surrogato della virtù, perchè non si può avere senza di questa.

Posti tali rapporti tra virtù e fede, Kant ne trae la conseguenza che noi dobbiamo partire dalla dottrina morale per venir poi alla dottrina religiosa, e non mai invertire quell'ordine, perchè, se noi, osserva Kant, partiamo dalla religione, cioè da Dio, per giungere a stabilire il nostro dovere, noi ci sentiremo come soggetti ad un' autorità dispotica, e costretti a piegare il nostro carattere secondo il volere di questa. Da ciò proviene, secondo Kant, la influenza profonda e contraria agli interessi della moralità che esercitano le religioni storiche sull'indole dei popoli. Così il Giudaismo produce nel popolo ebreo l'odio contro tutti gli altri popoli, il Maomettanismo eccita il fanatismo guerriero; e il Cristianesimo storico, togliendo all'uomo ogni fiducia in sè e facendolo continuamente bisognoso dell'assistenza sovrannaturale, lo rende di animo timido e servile, e inetto a far nulla di buono e di grande, perchè gli lascia sperare di conseguire i suoi intenti *con pii desiderii*.

Se noi invece andiamo dalla morale alla religione, tutti questi perniciosi effetti non si hanno più: partendo dalla legge morale che impera per sè stessa, ma si trova in noi, nella nostra ragione, noi ci sentiamo grandi e forti per vincere le difficoltà, perchè le *dobbiam* vincere: allora i sentimenti morali più profondi hanno qualche cosa di sublime che per sè ci conduce a Dio come a legislatore supremo: mentre ci fanno riconoscere la nostra pochezza, ci tengono sempre presente il valore assoluto ed inapprezzabile che abbiamo come persone, cioè come esseri soggetti ad una legge morale che fa parte della nostra stessa natura.

Stabiliti così i rapporti tra la morale e la religione Kant passa a studiare l'ufficio che la nostra coscienza morale (*das Gewissen*) deve esercitare nelle cose religiose.

Kant attribuisce ora all'intelletto, ora alla ragion pratica l'assunto di giudicare se un' azione è buona o no, se cade o no sotto la legge morale; ma la nostra coscienza morale poi deve giudicare questo stesso giudizio, vedere se esso è alla sua volta recato colla dovuta cautela. Una tale coscienza è, secondo Kant, *un dovere per sè*. Ora i seguaci della fede storica debbono interrogare questa loro coscienza per conoscere con certezza, se un uomo possa costringere un altro a una data credenza, perseguitarlo od anche ucciderlo, quando persiste nella credenza opposta. La coscienza risponderà loro che questa è cosa assolutamente immorale; nè varrebbe il sostenere che sia un comando divino, perchè nessuna prova sperimentale o storica può mai avere una certezza apodittica e quindi uguale a quella che ci dà la nostra stessa coscienza intorno al valore morale delle nostre azioni. Anzi, dice Kant, a noi non è mai possibile essere pienamente certi della divinità di un precetto positivo che sia indifferente per la morale, e quindi non può mai esser lecito ad un capo ecclesiastico l' imporre ad un popolo tali precetti, secondo il solenne principio morale il quale condanna il *probabilismo* e vuole che, nel dubbio se un'azione sia giusta o no, ce ne asteniamo.

Per la medesima ragione Kant riprova come radicalmente immorale quella teoria, frequente nelle religioni storiche, secondo la quale il miglior consiglio è di stare dalla parte *più sicura*, e perciò di credere

troppo anzichè troppo poco. *Tanto non si fa male ad alcuno col creder di più*, dicono i sostenitori di tale teoria. Ma non badano costoro, osserva assai giustamente Kant, che un tal procedere è un vero atto di menzogna e di ipocrisia commesso dinanzi a Dio? A questa larghezza di credenza inclinano, secondo Kant, più i cattolici che i protestanti i quali, avendo un po' scosso il giogo dell' autorità, si sentono tanto più nobilitati quanto meno credono di positivo.

Contro la teoria da lui condannata Kant stabilisce questo principio solenne: *Ciò che è oggettò di una credenza storica (e non contraddice alla morale) non può da me esser creduto e professato nè come certamente vero nè come certamente falso.* — Soltanto questo principio è, secondo Kant, conforme alla nostra sincerità e quindi al nostro dovere. A chi professa dogmi, dei quali non può avere una razionale convinzione, Kant vuole si chieda, se egli sarebbe, in cospetto di Dio che scruta i cuori, disposto a perdere ogni cosa più cara e più santa, quando ciò che egli professa non fosse vero. Tutti codesti predicatori di verità storiche dovrebbero tremare a tale domanda, e Kant soggiunge molto giustamente in una nota, che colui *il quale è tanto temerario da dichiarare: chi non accetta questa fede è dannato*, dovrebbe anche poter dire: *se ciò che io vi racconto non è vero, io voglio esser dannato.*

Codesta fede imposta è dunque, conclude Kant, contraria alla moralità e ai diritti dell'umana libertà. È vero, osserva egli, che molti avversari della libertà sia civile sia religiosa, per sostenere o scusare l' oppressione che si fa di questa, soglion dire che un dato popolo o l' Umanità in genere *non è*

ancor matura alla libertà (v. p. 227); ma alla libertà, soggiunge benissimo Kant, non si matura senza la libertà stessa; giacchè gli uomini finchè restano schiavi, non possono neppure formarsi un carattere adatto alla libertà. E per vero di questo carattere è elemento essenziale la *sincerità* che la schiavitù tende a soffocare.

La mancanza di sincerità è, secondo Kant, una delle più gravi violazioni della legge morale, e non v'ha cosa contro la quale egli inveisca più gagliardamente. Perciò egli condanna, come più tardi fece il nostro Bertini, tutte le religioni che impongono credenze irrazionali, perchè contrarie alla veracità. Amendue i filosofi, il Tedesco e l'Italiano, invocano la sincerità come uno dei più santi doveri, e noi volendo chiudere degnamente questa bella trattazione di Kant riferiremo qui la sua stupenda invocazione: « Oh Sincerità! o Astrea, che sei fuggita dalla terra in « cielo, come ti si può richiamare ancora quaggiù, « tu fondamento della coscienza, e quindi d'ogni in« terna religione? Io posso concedere, benchè lo de« plori, che nella natura umana non si trovi la *schiet« tezza* (*Offenherzigkeit* cioè il dir tutta la verità che « si sa); però la *sincerità* (*Aufrichtigkeit*, la veracità « in tutto quel che si dice) si deve pretendere da « ogni uomo;... ma codesta qualità è esposta a molte « tentazioni ed è una virtù che prima d'ogni altra « deve esser sorvegliata e curata... Ora si consideri « invece la nostra educazione, specialmente rispetto « alla religione o meglio rispetto alle sue dottrine, « nelle quali si ritiene che basti la fedeltà della me« moria senza quella della credenza professata, per « fare un credente il quale non capisce neppure ciò

« ch'egli attesta come sacro, e non ci meraviglieremo
« più che vi sia sì poca sincerità e tanta ipocrisia
« degli uomini con sè stessi » (p. 230).

c) **Osservazione generale. — Dei mezzi di grazia.**

Come già sappiamo, Kant insegna non potersi teoricamente nè affermare nè negare la possibilità della grazia. A chi la negasse, perchè la grazia è misteriosa, Kant risponde che è pur misteriosa la libertà, e che tuttavia non se ne può teoricamente negare la possibilità. Ma v'ha poi tra la grazia e la libertà questa profonda differenza che, sotto l'aspetto pratico, la libertà si riconosce non solo come possibile, ma come necessaria, mentre della grazia, anche praticamente, nulla conosciamo e nulla possiamo affermare in modo determinato: sicchè noi dobbiamo contentarci di ammettere in genere la possibilità di un'azione sovrannaturale, che compia la nostra insufficienza, e ci dia modo di ottenere la giustificazione dinanzi a Dio. Però come quest'azione sovrannaturale va pensata in modo conforme alla legge morale, non dovremo in ogni caso immaginarci che la grazia ci possa venire impartita se non quando noi avrem fatto del nostro meglio per meritarcela; quando cioè avremo compiuto, per parte nostra, tutti gli sforzi possibili per conformare la nostra vita alla legge morale.

Ora Kant dichiara che a questa sua dottrina si oppone quella dei così detti *Mezzi di grazia*, i quali, come già si disse, non sono che mezzi naturali, indifferenti per la moralità, con cui l'uomo pretenderebbe ottenere effetti sovrannaturali, operare su Dio stesso. Ora la credenza in tali mezzi o l'uso di essi

non può esser mai che idolatria o feticismo (*Fetischmachen oder Fetischglauben*).

Di questi pretesi mezzi di grazia, ossia pratiche per rendersi accetti a Dio, Kant ne distingue quattro principali: la *preghiera*, l'*andare in Chiesa*, il *battesimo* e la *comunione*. Kant esamina ciascuno di questi mezzi, proponendosi di dimostrare che codeste pratiche sono ammessibili, anzi che possono avere un grande valore quando siano rivolte, non già ad un fine sovrannaturale ma ad un fine naturale e morale. Il fine ultimo, benchè non mai conseguibile intieramente, della nostra attività etico-religiosa non è una Chiesa esterna e visibile, ma, come abbiam veduto, l'attuazione del Regno di Dio, lo stabilimento della Chiesa invisibile, ossia la compiuta unione degli uomini in Dio, come legislatore supremo. Ma perchè noi adempiamo al dover nostro di avvicinarci di continuo a questo fine, è necessario pure che si costituisca tra gli uomini, *pro tempore*, una Chiesa visibile la quale richiede certe pratiche. Queste però non vanno mai prese come avessero un valore per sè, e quindi non mai come intrinseche ed essenziali alla vera religione, ma soltanto come mezzi per eccitare in noi la vera moralità.

Così Kant osserva che la *preghiera*, rivolta ripetutamente a Dio come legislatore e giudice supremo, può ravvivare in noi il sentimento etico-religioso; che l' andare in Chiesa a pregare in comune può giovare a diffondere quel sentimento fra gli uomini mediante un reciproco eccitamento; che il *battesimo* può esprimere il nostro proposito fermo e un impegno preso dinanzi agli altri uomini di continuare, per quanto sta in noi, l'umanità in quel sentimento e di

educare in esso la nostra prole; e finalmente che la *comunione* può simboleggiare la nostra volontà di appartenere al corpo morale degli uomini, ossia alla Chiesa, e di restare costantemente membri fedeli di essa. Si spoglino invece queste pratiche del loro significato e della loro azione morale e diventeranno mere illusioni religiose, colle quali si spera indarno di supplire, nella nostra giustificazione verso Dio, il buon operare, o di renderci in ogni modo accetti a Dio, o di ottenerne i favori. Di tutte queste pratiche la più importante, quella che sta a fondamento delle altre, o che le accompagna tutte, è la preghiera. Perciò Kant se ne occupa in modo particolare.

La preghiera si trova presso tutti i popoli: è una tendenza naturale degli uomini di rivolgersi nei loro bisogni ad un Essere o ad Esseri che reputano superiori a sè e alla natura, e quindi capaci di soddisfare a tutti i bisogni, di compiere i desiderii e di salvarli dai pericoli. Col concetto esclusivamente morale che Kant si era formato della Divinità, è chiaro che egli non poteva ammettere la preghiera neppur nel senso più elevato di Socrate, il quale voleva che non si chiedessero agli Dei beni determinati, ma soltanto il nostro bene in genere; poichè gli Dei, diceva, sanno più di noi ciò che meglio ci convenga. Gli è vero che Socrate teneva in ultimo che il vero nostro bene non fosse che la virtù o la sapienza. Ma Kant ha un concetto della moralità più chiaro e più determinato che non l'avessero i Greci in genere; ed è più risoluto ancora di Socrate nell'escludere dalla preghiera qualunque richiesta di beni soggettivi; Kant, chiamato il Socrate moderno, sorpassando l'antico, vuole che colla preghiera si esprima soltanto un

desiderio, il quale, se è veramente sentito, ci ottiene per sè l'oggetto desiderato. Insomma Kant vuole che la preghiera non sia rivolta a Dio, se non per ottenere la bontà morale: bontà che naturalmente noi dobbiamo procurarci da noi stessi, e che quindi non può, in senso proprio, essere oggetto di una preghiera. Perciò Kant finisce col riconoscere la preghiera, propriamente detta, soltanto come un mezzo esterno per l'eccitamento reciproco del sentimento etico-religioso: internamente non riducendosi ad altro se non al proposito nostro di voler esser buoni, ed all'affermazione di questo proposito dinanzi al Legislatore supremo. Questo proposito si manifesta con voci esterne solamente alla presenza di altri uomini per l'effetto indicato, perchè non essendo Dio presente a noi se non in ispirito, chi lo pregasse ad alta voce da solo sarebbe a giusta ragione ritenuto, dice Kant, per poco sano di mente.

Volendo nuovamente spiegare la tendenza degli uomini a servirsi di questi mezzi di grazia, e l'illusione che se ne fanno, egli trova che all'uso di quei mezzi sono spinti anche dal concetto che si formano della divinità. Come già si disse, i tre attributi fondamentali che noi diamo a Dio sono la Santità, la Bontà e la Giustizia. Ora l'uomo trova comodo di rivolgersi preferibilmente alla seconda, desiderando egli di essere piuttosto un favorito, anzichè un buon servitore. Con quest'intento egli cerca e compie delle vane formalità, colle quali vuol mostrare a Dio il desiderio di osservare i suoi precetti, appunto per non aver la necessità di osservarli e di liberarsi da questa fatica: egli tiene queste formalità come parti essenziali della religione, o anche come tutta la reli-

gione addirittura, e lascia *al buon Dio*, senzachè egli vi si sforzi, di farlo un uomo buono. Perciò non bisogna meravigliarsi se la religione, così intesa, lungi dal migliorare i costumi, li corrompa; e che gli uomini devoti siano talvolta gli uomini peggiori.

§ 7. — Della mala riuscita di tutti i tentativi filosofici nella Teodicea, e della fine del mondo.

Si connettono strettamente colle dottrine esposte nella *Religione entro i limiti della pura Ragione* due brevi scritti di Kant, di cui l'uno pubblicato poco prima, cioè nel 1793, ha per titolo: *Sulla mala riuscita di tutti i tentativi filosofici nella Teodicea* (*Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*), l'altro pubblicato invece poco dopo la prima edizione, cioè nel 1794, è intitolato *La fine di tutte le cose* (*Das Ende aller Dinge*).

a) Sui tentativi filosofici nella Teodicea.

La Teodicea, dice Kant, si propone di spiegare teoricamente la natura, inquanto si manifesta in essa il volere di Dio. Ora per soddisfare a questo assunto la Teodicea deve sciogliere, secondo Kant, una questione gravissima, quella cioè intorno all'esistenza del male. È una questione che ha affascinate le menti dei filosofi greci e romani, e tutta la speculazione scolastica e moderna anteriore a Kant: ne tratta stupendamente Cicerone nel 3° libro del *De Natura Deorum*, ove ci par di udire in Cotta la voce di un moderno Pessimista: la fanno oggetto di profonda meditazione Cartesio, Mallebranche, Spinoza, Leibniz; Kant raccoglie e

formola in modo stringente e vigoroso le objezioni già prima fatte dagli altri, e ci dà poi una soluzione di esse conforme al suo sistema morale.

Chi pretende, dice Kant, di fare una vera Teodicea, non deve partire senz'altro dal presupposto che *Dio abbia fatto ogni cosa per il meglio;* ma deve provare questo principio collo studio e colla conoscenza del mondo. Ora, secondo Kant, a codesto assunto della Teodicea si oppongono tre gravissime anomalie (*Zweckwidrige*) che noi riconosciamo nel mondo: 1ª *Un'anomalia assoluta* che non può da un Essere sapiente esser conceduta nè come mezzo nè come fine (il male morale); 2ª *Un'anomalia condizionale* che un Essere sapiente non può ammettere come fine, ma solo come mezzo (il dolore); 3ª La sproporzione tra le colpe e il loro castigo.

Queste tre anomalie sono contrarie alla Santità, alla Bontà e alla Giustizia divina, e costituiscono altrettanti ostacoli a spiegare teoricamente i rapporti tra Dio e il mondo, e a farci riconoscere in questo l'opera di quello. Ma i cultori della Teodicea cercano di appianare le difficoltà, difendendo con sottigliezze quelle anomalie. Kant, il quale anche in queste trattazioni che avevano uno scopo più popolare, era pur sempre attaccato alla simmetria, espone tre *difese* per ciascuna Anomalia; ma ad ogni difesa egli oppone la sua objezione. Noi riassumiamo brevemente le une e le altre per far conoscere il pensiero di Kant in una questione tanto controversa.

Difese della prima anomalia:

a) Dio giudica secondo regole affatto diverse dalle nostre: il male morale, da noi deplorato, viene per-

messo da Dio, perchè forse, nella sua imperscrutabile sapienza, esso deve servire come il mezzo più adatto per il nostro bene e per il bene finale del mondo.

A questa difesa Kant, come più tardi il nostro Bertini, risponde che essa è peggiore dell'accusa e deve da ogni uomo onesto venir respinta.

b) Il male morale dipende dai limiti della natura umana, limiti inevitabili in una natura finita.

Ma con ciò si giustifica pienamente il male morale, e cessa d'essere tale.

c) Dio permette il male, ma l'uomo ne è la causa.

Ma o Dio può impedire questo male o non lo può: se lo può, e tuttavia non lo fa, è anch'Egli responsabile del male che si commette nel mondo; se non lo può, si deve argomentare che codesto male è inevitabile, e quindi neppur all'uomo si può imputare, come si dice nella precedente risposta.

Difese della seconda anomalia:

a) Certo vi è molto male (soggettivo) nel mondo; ma poichè tutti gli uomini preferiscono la vita alla morte, convien concluderne che il bene prevale al male, il piacere al dolore.

Kant a questa difesa risponde anticipando un pensiero, stupendamente esposto dal Leopardi nel suo Dialogo tra il *Venditore di almanacchi e un Passeggiero;* che cioè, se tutti desideriamo di vivere lungamente e magari di rinascere, nessuno però è disposto a ripetere la vita che ha già fatto.

b) È condizione necessaria della vita animale la prevalenza del dolore al piacere.

Ma allora, osserva Kant come tutti i Pessimisti moderni, perchè Dio ci ha chiamati alla vita?

c) Il dolore di questa vita ci è dato come preparazione alle gioie della futura.

Ma perchè, chiede Kant, una preparazione così dolorosa?

Difese della terza anomalia:

a) Ogni colpa si punisce da sè per via dei rimorsi e delle *furie* che assalgono internamente ogni colpevole.

In questa difesa l'uomo onesto attribuisce al colpevole la propria coscienza scrupolosa; ma in fatto l'uomo sente tanto meno i rimorsi, quanto più egli è indurito nella colpa e nel vizio.

b) La sproporzione lamentata non dipende da Dio ma dal meccanismo della natura, e serve appunto a dar pregio alla virtù come quella che deve consistere in una lotta contro i mali della vita.

Questa difesa sarebbe buona se alla fine vedessimo sempre la virtù premiata e il vizio punito; ma così non è, sicchè parrebbe che la virtù sia infelice, non perchè venga purificata, ma perchè è virtù. Nè vale il ricorrere al dogma della vita futura, perchè con ciò non è giustificata l'anomalia della vita presente.

c) In questo mondo la felicità dipende veramente dall'uso più o meno accorto che noi sappiam fare delle nostre facoltà e dal meccanismo della natura; ma vi sarà un'altra vita, nella quale le cose andranno affatto diversamente ed ognuno avrà, secondo perfetta giustizia, il premio o il castigo che in questa si è meritato.

Ma qual fondamento ha la Ragione teoretica per asserire che nell'altro mondo le cose andranno diversamente che in questo? Per analogia essa deve anzi supporre che andranno nello stesso modo.

La conclusione di questo dibattimento è che, teoricamente, noi non possiamo metter d'accordo la *Sapienza artistica* (ordinatrice) colla *Sapienza morale* di Dio nel mondo, benchè l'una e l'altra venga da noi riconosciuta; la prima perchè ci si mostra negli oggetti stessi della natura, e su di queste manifestazioni si fonda infatti la Fisico-teologia, la seconda perchè si rivela nella nostra stessa Ragion pratica. Noi congiungiamo quelle due Sapienze necessariamente nel concetto del Sommo Bene; ma, come Kant spiega nella *Ragion pratica* ampiamente, la Ragion teoretica nulla ci sa dire sulla possibilità di questo Sommo Bene, come sull'accordo tra la Sapienza ordinatrice del mondo e la Sapienza morale.

Con ciò dunque è dichiarata impossibile quella che Kant chiama la *spiegazione dottrinale* dei rapporti tra Dio e il mondo, e quindi la Teodicea (speculativa); o almeno essa non può avere che un ufficio critico o negativo, non un ufficio dogmatico. La spiegazione dottrinale pretende investigare il Volere divino collo studio teoretico della Natura e non riesce a nulla. Non rimane che a cercare se si può conoscere questo Volere stesso direttamente, poichè in tal caso noi avremo, non più una spiegazione dottrinale e indiretta, ma una *spiegazione autentica*. Ora tale spiegazione autentica ci è data appunto dalla Ragion pratica, nella cui legge noi riconosciamo il Volere divino; e da cui quindi argomentiamo l'esistenza di un *Dio morale*, infinitamente santo, buono e giusto. Di que-

sta spiegazione autentica Kant vede una manifestazione nel discorso che Giobbe tiene, quando era caduto nell'estrema miseria, a' suoi amici. Mentre questi, pretendendo che Dio non faccia mai nulla ingiustamente, vogliono riguardare i mali di Giobbe come una punizione delle sue colpe, Giobbe risponde con coraggio: Non difendete Dio ingiustamente; egli fa ciò che vuole, rassegniamoci. *Se Giobbe*, dice Kant, *avesse dovuto esser giudicato per tale discorso dai nostri Consigli consistoriali* (*tranne uno*), *l'avrebbe vista brutta*. Giobbe, prosegue Kant, piace a Dio per la sua sincerità, perchè egli non vuole, per adularlo, affermare più di quello che sa; non vuole difendere Dio stesso a torto, mentre i suoi amici, riguardando Dio come un superiore che pretende i nostri omaggi e la nostra piena sottomissione, lo vogliono difendere ad ogni costo, affermando più di quello che possono sapere. E così Kant termina il suo scritto facendo le più vive lodi della veracità, e accennando alcune idee che doveva poi svolgere con tanto vigore e con tanta chiarezza nella quarta parte della *Religione entro i limiti della pura Ragione*, e che da noi già furono riferite.

b) Sulla fine del mondo.

Si dice che l'uomo dopo questa vita entra nell'eternità, e si dice anche che dopo un certo tempo il mondo in cui siamo sarà distrutto, Dio farà un giudizio ultimo ed universale di tutti gli Esseri intelligenti, e lo stato in cui questi entreranno dopo quel giudizio durerà in perpetuo. Teoreticamente noi di tutto questo non possiam saper nulla, e non possiamo

determinar nulla; per la nostra Ragione teoretica l'eternità non è che un concetto meramente negativo, e quanto alla fine del mondo, o meglio alla sostituzione di un altro mondo a questo, essa è cosa di cui alla nostra Ragione teoretica nulla può constare. — Tuttociò dunque non ha senso e valore se non sotto il rispetto pratico e deve essere unicamente sotto questo rispetto esaminato e definito.

Kant distingue tre specie di teorie intorno alla fine del mondo: *teorie naturali*, *teorie sovrannaturali*, e *teorie* contro-naturali o *innaturali*. — Le teorie naturali sono quelle che si conformano alle leggi naturali morali e che quindi noi possiamo, sotto l'aspetto pratico, perfettamente comprendere, come conformi nell'uno o nell' altro modo, al concetto di Dio. Le teorie sovrannaturali (mistiche) sono quelle per noi moralmente incomprensibili. Le innaturali sono poi quelle che sono contrarie al vero fine del mondo, cioè al concetto morale. Le teorie *naturali* sono due, l'una è quella degli *Unitari*, l' altra quella dei *Dualisti*. Secondo gli unitari tutti gli uomini, dopo una serie più o meno lunga di prove e di espiazioni, dovranno giungere alla felicità eterna. È questa, come sappiamo, la dottrina di Wolf, la dottrina prediletta dell' Illuminismo; ma a Kant sembra che quella che meglio corrisponde alle esigenze della moralità sia la dualistica, la quale stabilisce che gli uomini avranno dopo questa vita, o alla fine del mondo, una sorte diversa, cioè che i buoni riceveranno in premio una eterna beatitudine e i cattivi per castigo un' eterna infelicità, secondo i meriti o demeriti da essi acquistati colla loro condotta durante questa vita. Come si vede, Kant starebbe con Leibniz per l'eternità delle

pene infernali, sostenendo in questo modo uno dei principii più invisi all' Illuminismo del suo tempo e del suo paese. Ma Kant ci avverte subito che questo rincipio non deve esser ammesso come un dogma teoretico, ma soltanto come un principio in servizio di uno scopo pratico e morale: noi dobbiamo cioè operare, come se, giunti alla fine della nostra vita, il carattere e il valore morale da noi acquistati colla nostra condotta precedente si rendano invariabili, e quindi restino pure invariabili le conseguenze di quella condotta dinanzi alla Giustizia divina. Del rimanente, dice Kant, niuno può recare un giudizio sicuro sui meriti o demeriti propri, ovvero su quelli degli altri dinanzi alla divina Giustizia; e come ciò è dato a Dio solo, così niun uomo può in questa vita esser ritenuto da sè o da altri come destinato alla perpetua beatitudine o alla perpetua infelicità.

Teoria sovrannaturale è quella la quale pretende che alla fine della vita debba succedere uno stato di assoluta immutabilità, cioè uno stato di vera eternità, senza successione di tempo, e quindi senza vicende. Questa teoria è detta da Kant sovrannaturale, perchè ci rappresenta uno stato che per noi è affatto impensabile e che consiste in un vero annientamento. Infatti quando ci si dice che in esso non vi sarà nessuna mutazione, se ne deve inferire che non vi sia azione di nessuna sorte, e quindi neppur pensiero o riflessione, neppur vita nel vero senso della parola. Gli uomini, crede Kant, sono condotti, in certo modo, naturalmente a questa teoria, perchè il continuo mutamento, sia nelle condizioni morali sia nelle condizioni eudemonologiche, anche quando esso consiste in un continuo progresso, contiene insieme

ad una serie di beni anche una serie di mali. E per vero ogni momento, se riguardato rispetto al momento precedente è un bene, è un male rispetto allo stato seguente, perchè più imperfetto. Da ciò l'aspirazione ad uno stato immutabile; e come noi non possiamo in alcun modo figurarci un tale stato, ci mettiamo a fantasticare, formandoci di esso un concetto nel quale propriamente non s' intende nè si pensa più nulla (*ein Begriff, mit dem der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat*).

In questo modo sorgono, secondo Kant, i sistemi mistici, tra i quali egli annovera il Panteismo dell'Oriente, e lo *Spinozismo*, che Kant dice *generato da una sublimazione metafisica di quello* (*aus der metaphysischen Sublimirung desselben erzeugte Spinozismus*).

Questa teoria, secondo Kant, può però ricevere un senso ed un valore morale, in quanto essa venga a significare, che l'uomo deve acquistare un animo, il quale rimanga invariabilmente buono nelle mutazioni e nelle vicende indefinite di questa e dell'altra vita.

La fine innaturale del mondo si potrebbe, secondo Kant, simboleggiare nel regno dell' Anticristo. E in che consiste questo regno? La risposta di Kant è inaspettata, ma si comprenderà facilmente dalle dottrine esposte nella *Religione entro i limiti della pura Ragione*. Il Regno di Dio, secondo le idee in quel libro esposte da Kant, si rende visibile nel Cristianesimo inteso come una religione morale; ma se al Cristianesimo si toglie questo suo carattere e lo si vuol fondare sopra un'autorità positiva, sia pur questa divina, allora esso perde ogni sua *amabilità*; si impone a noi soltanto col terrore degli eterni castighi o colla lusinga della beatitudine eterna, e cessa

quindi di essere morale. In tal modo la fine di tutte le cose avverrebbe in una maniera contraria alle esigenze della moralità, e sarebbe in questo senso una fine innaturale (*würde das verkehrte Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten*).

Il Regno dell'Anticristo sarebbe dunque, secondo Kant, il regno del Pretismo. Ecco la verità che a Kant più stava a cuore di proclamare in questo suo articolo, il quale, scritto in età molto avanzata, ne porta i segni nel disordine e talvolta nella sconnessione delle idee, ma insieme ci fa riconoscere ancora nell'austero filosofo la vigoria e l'inflessibilità delle convinzioni morali.

CAPO SECONDO.

Esame critico della filosofia religiosa di Kant.

1. Noi possiamo giustamente riguardare la filosofia religiosa di Kant come uno svolgimento della sua dottrina sui *Postulati* esposta nella *Ragion pratica*, benchè nella filosofia religiosa Kant faccia inoltre il tentativo, in gran parte fallito, di accordare la sua filosofia morale colla Bibbia e col Cristianesimo.

Se consideriamo anche questa parte della filosofia di Kant in rapporto col suo tempo, vediamo che egli, mentre in altre dottrine tiene una via affatto nuova, o soprastando alle controversie dei sistemi allora dominanti, o combattendo apertamente le tendenze generali, nella Filosofia religiosa segue fedelmente le aspirazioni de' suoi contemporanei. Egli in essa si mostra figlio legittimo dell'*Illuminismo* che aveva per mira principale, come l'aveva Kant, di eccitare tra gli uomini una credenza religiosa libera e razionale.

Con questo non si vogliono però negare le profonde differenze che in certi punti della filosofia religiosa si

trovano tra Kant e gli altri Illuminati; ma tali differenze, anzichè la dottrina religiosa di Kant, riguardano piuttosto alcuni rapporti di questa colla sua morale, i cui principii fondamentali egli si studia di mantenere integri anche in questo scritto.

Quando Kant si faceva a scrivere la sua *Religione entro i limiti della Ragione pura*, tre erano le correnti più vive che dominavano il pensiero e il sentimento tedesco nelle cose religiose; quella rappresentata dagli *Illuminati sincretisti* o conciliatori, quella rappresentata dagli *Illuminati* assolutamente *razionalisti* come il *Reimarus*, finalmente quella rappresentata dal Lessing.

La prima corrente era quella seguíta dai più, perchè meglio soddisfaceva alle tendenze degli animi timidi e amanti delle mezze misure, i quali nei tempi ordinarii sono sempre il maggior numero. Costoro cercavano di accordare la Rivelazione colla Ragione, la Teologia colla Filosofia; riconoscevano la rivelazione sovrannaturale e con ciò ammettevano la possibilità dei miracoli, ma cercavano poi di ridurre questi al minor numero possibile; non negavano i misteri, ma cercavano di spiegarli, quanto potevano, razionalmente. Però volendo essi conciliare in questo modo Ragione e Fede, scienza e rivelazione, erano costretti ad alterare la natura e i principii dell'una e dell'altra, a formare un razionalismo cristiano, che non era più perfettamente razionale, o un Cristianesimo razionale che non era più il vero Cristianesimo (riguardato come religione positiva).

Più scarsi di numero erano in Germania quelli che dal loro Razionalismo traevano arditamente le ultime conseguenze, cioè negavano esplicitamente ogni mi-

racolo ed ogni mistero religioso positivo, e ricusavano ogni valore morale e razionale al Cristianesimo e alle religioni positive in genere, riguardandole come opera di ignoranti fanatici o di impostori. Di questa scuola il più grande rappresentante è il Reimarus.

La terza corrente è seguíta da un uomo solo che tra gli Illuminati tedeschi si eleva come aquila. Questi è il Lessing che, come già dicemmo nel primo capitolo, vuol distinte fra loro risolutamente la religione naturale e le religioni positive; perchè se queste contengono sempre quella in sè e l'hanno a fondamento, la modificano però radicalmente con aggiunte o mutazioni che ad essa sono affatto contrarie. Non si può quindi, secondo il Lessing, cercare nelle religioni positive la religione naturale pura, nè vedere in quelle una genuina manifestazione di questa. Rispetto poi al Giudaismo e al Cristianesimo in particolare, egli li considera come gli antecedenti della religione razionale; la quale però non deve contenere nulla di positivo, ma darci uno svolgimento puro della religione naturale, e valere indipendentemente da ogni autorità estrinseca.

Queste tre correnti vive si movevano in mezzo ad altre dottrine viete, come si trovano sempre in ogni periodo della civiltà; e queste erano l'antico *Teologismo scolastico* e il *Pietismo*, i quali noi possiamo riguardare come i *capi morti* (*mortua capita*) dell'Illuminismo germanico. Ma queste dottrine, sebbene non progredissero nè si svolgessero più, tuttavia conservavano una grande influenza, noverando seguaci potenti per la loro condizione sociale e per il loro numero, se non per l'animo e per la mente; giacchè stavano ancora per il Teologismo e per il Pietismo i

governi, gli spiriti pii e timidi, e tutti coloro che colle novità temevano di perdere i loro privilegi, i loro gradi o proventi.

La potenza di queste dottrine antiquate si può riconoscere di leggieri da due fatti opposti, compiuti dai loro stessi avversari. Le tre correnti che noi abbiamo descritto, benchè diverse, si univano nel respingerle e nel combatterle; ed in ciò avevano il loro carattere fondamentale comune. Tutte e tre quelle correnti rifiutavano una religione fondata meramente sull'autorità, o sul sentimento, ma volevano che la ragione vi avesse la sua parte. Ma la ragione è tale potenza che, dove essa entra, caccia tutte le altre che ad essa si oppongono, o non riconoscono la sua supremazia col lasciare che essa esamini e convalidi i titoli di ciascuna. Perciò le tre correnti nuove erano essenzialmente razionalistiche, tutte e tre riconoscevano in ultimo la ragione come arbitra suprema dei dogmi religiosi, sia che essa li stabilisca indipendentemente da ogni forma positiva, sia che essa voglia dar loro la veste di un insegnamento positivo o li avvolga in forme simboliche. Ora non si combatte mai una dottrina se questa non ha un' influenza: l'unione di tutti gli Illuminati, specialmente contro il Teologismo scolastico, prova dunque l'azione che questo ancor aveva sugli animi.

Ma se questo fatto prova la cosa soltanto negativamente, un altro lo dimostra chiarissima in modo positivo. Quest'altro fatto è il rispetto che gl'Illuminati tedeschi in genere avevano per l'antico edifizio teologico, o almeno il timore che quasi tutti mostravano di offenderlo, studiandosi di conciliarlo, nell'uno o nell'altro modo, colla loro religione razionale. Numerose

assai sono le prove di questo fatto. Così abbiam veduto come il Reimarus non soltanto lasciò del suo vivente inedito il suo lavoro principale, ma lo tenne così segreto, che si potè solamente da pochi anni appurare che egli ne è stato l'autore; nè si può credere che egli ciò facesse unicamente per timore di qualche persecuzione, perchè, sebbene questa, come prova l'esempio di Kant e d'altri, non era impossibile, tuttavia lo stesso Reimarus confessa di aver fatto conoscere l'opera sua soltanto ad alcuni amici più savii e più prudenti, e nascostala agli altri per non produrre scandalo e per non offendere il sentimento religioso dei più. Il Lessing, malgrado l'arditezza delle sue idee, non nega la rivelazione sovrannaturale, mirando solo di conciliarla, quando la si ammetta, colla razionalità della sua credenza religiosa. I più degli Illuminati poi, accettata la divinità della Rivelazione, pretendono di trovare in essa e ne' suoi dogmi le dottrine di una vera religione, della religione razionale.

Ora nella dottrina di Kant noi vediamo chiaro lo studio di conciliare insieme queste varie tendenze del suo tempo e di fonderle, accordandole sempre colla propria dottrina morale.

Kant è anzitutto concorde colle tre correnti dell'Illuminismo nel volere che la religione sia essenzialmente razionale; egli si accorda poi specialmente col Lessing nel contrapporre la religione razionale alla religione scritta, positiva, e nel volere che per criterio della verità in un insegnamento religioso non si prenda la sua origine o derivazione storica, ma la ragione stessa; per guisa che venendo esso giudicato da questa come vero, rimanga tale se anche vadano

perduti tutti i documenti che ne riguardano l'origine. Amendue svolgono non solo colle medesime idee, ma quasi colle stesse parole, la massima fondamentale, che *cognizioni storiche accidentali non possono mai far prova di verità apodittiche.*

Kant, come il Lessing e quasi tutti gli altri Illuminati, sebbene talora discorrano in genere di religioni positive e pretendano determinarne la natura comune, pure essi finiscono sempre per volgere la loro attenzione e le loro ricerche particolari al Giudaismo ed al Cristianesimo. Kant parla bensì quasi sempre in astratto della *Religione positiva*, della *Fede storica* o *meccanica*, della *Fede chiesastica*; ma quando egli viene poi a dichiarare il senso di queste parole e ad esplicarne i concetti, egli non ha in mente altro che il Cristianesimo storico o positivo, il Cristianesimo dei preti e dei teologi. Quindi i rapporti tra la religione razionale e la religione positiva si riducono ai rapporti tra la religione razionale, come era intesa dagli Illuminati, dal Lessing e da Kant, e il Cristianesimo teologico, ufficiale, ortodossista, come lo direbbe il nostro Bertini.

Ora, confrontando questi rapporti, quali sono stabiliti da Kant, con quelli riconosciuti dagli Illuminati, noi veniamo alle seguenti conclusioni.

Al pari degli Illuminati sincretisti, e all'opposto degli Illuminati radicali e del Reimarus, Kant non crede che il Cristianesimo sia l'opera di impostori, oppure di gente ignorante e superstiziosa; egli anzi è persuaso che, almeno nella sua forma primitiva, esso si accordi colla vera réligione, e quindi che, tornato a questa forma, esso possa ancor servire alla diffusione della fede etico-razionale. Però egli si scosta

dai teologi sincretisti rispetto al fine e al metodo che egli segue espressamente nell'interpretare la Bibbia, e quindi anche rispetto al valore che egli attribuisce a questa e al dogma cristiano. I teologi sincretisti, affermando per lo più dogmaticamente la Rivelazione come divina, non solo si studiano di trarre da essa la vera Religione, ossia la religione razionale, ma si sforzano anche di provare che tale sia il vero senso della Rivelazione. Kant invece si sente, in grazia della sua dottrina e del suo metodo critico, intieramente sciolto da quest'obbligo. A lui non preme se la Rivelazione sia divina o no; come il Lessing, egli afferma risolutamente che una tale condizione non ha alcuna influenza sulla verità del Cristianesimo; poichè, o gli insegnamenti di questo sono veri per sè e quindi confermati dalla ragione, e allora nulla aggiunge a questa loro verità l'essere stati rivelati in modo sovrannaturale; o non sono veri, e allora non diventano tali neanche quando si provasse che essi furono oggetto di una rivelazione divina. Per Kant, come pel Lessing, la materia storica o positiva è dunque affatto indifferente per la religione razionale, quando questa sia già formata nel nostro pensiero e nella nostra coscienza. Ma sebbene amendue si accordano poi ancora nel riguardare il Cristianesimo come una manifestazione, almeno parziale, della vera religione, tuttavia si differenziano fra loro nella valutazione e spiegazione storica che vi danno. Come si disse già nel capo primo del precedente volume, il Lessing supera tutti gli Illuminati del suo tempo e del suo paese in un'idea che egli trae dal Leibniz, e che applicata alle vicende delle religioni, dà alla storia, trascurata per solito dagli Illuminati, il valore dot-

trinale e filosofico che le spetta. Questa idea colla quale si accorda in alcuni punti il concetto moderno dell'*evoluzione*, è quella che il Lessing intende col suo concetto di un'*educazione del genere umano* fatta sotto la direzione di Dio. Secondo questo concetto il Lessing riguarda il Giudaismo e il Cristianesimo come due gradi differenti della religione naturale: Dio colle sue rivelazioni comunica ad un popolo dottrine che sono superiori alle condizioni accidentali e storiche della loro mente e del loro animo, ma che non trascendono le facoltà naturali ed assolute dell'uomo. Il Lessing lascia però sempre indeciso se queste rivelazioni avvengano in modo miracoloso, o secondo leggi naturali che esprimono pure il volere e la sapienza divina.

Kant si stacca apertamente dal Lessing nell'opinione sua intorno al Giudaismo, che egli non vuol sia considerato in alcun modo come un precursore della religione razionale; perchè, secondo Kant, il Giudaismo è fondato intieramente sulle osservanze estrinseche, e quindi non sarebbe neppure una vera religione. Kant dunque comincerebbe l'educazione del genere umano, dato che egli avesse accolto fedelmente questo concetto del Lessing, dal Cristianesimo e non dal Giudaismo; e quando si dovessero cercare dei precedenti al Cristianesimo, egli li vedrebbe piuttosto nella filosofia greca che non nel Giudaismo, di cui il Cristianesimo vuol essere ed è la negazione e la distruzione. Ma anche prendendo le mosse dal Cristianesimo, Kant accetta bensì alcune idee generali del Lessing intorno alla natura sua primitiva e al suo svolgimento, ma non il concetto dell'educazione progressiva dell'Umanità per mezzo di Dio, quale viene

splendidamente esposta dallo stesso Lessing. Kant non poteva accoglierla, perchè voleva rendere la sua Religione morale affatto indipendente da ogni dottrina teoretica e storica. Kant dunque considera il Cristianesimo ne' suoi vari momenti storici, non per conoscerne le vicende e studiare l'azione da esso esercitata ne' vari tempi sulla civiltà o subíta da questa, ma soltanto per vedere quale sia stato il suo valore etico-razionale nel passato, e quale possa essere ancora al presente. Ora egli riguardando il Cristianesimo nella sua forma primitiva, al pari del Lessing e ancor più di lui, vi scorge molti insegnamenti degni di una vera religione e dati da un uomo il cui concetto, quale ci vien tramandato dalla storia, corrisponde al nostro concetto dell'Uomo moralmente perfetto, al nostro tipo della perfezione morale. Che poi quell'uomo sia reale o immaginario, a Kant non importa più che tanto; ciò che a lui preme è il concetto stesso e l'accordo di esso colle dottrine attribuite all'uomo che ci è rappresentato da quel concetto. Ma egli vede poi corrompersi i primitivi insegnameuti di Cristo per opera dei preti e dei teologi, e per una naturale tendenza degli uomini alla superstizione e all'idolatria; alla religione etico-razionale vede sostituirsi la religione storica e chiesastica, la superstizione e il misticismo. Certamente egli non nega che anche nell'insegnamento primitivo di Cristo vi siano traccie di religione positiva, di fede meccanica; ma queste traccie vengono da Kant spiegate secondo il senso e l'esempio del Lessing, come mezzi di cui il Fondatore del Cristianesimo doveva servirsi necessariamente per introdurre le sue dottrine etico-razionali in un popolo, quant'altro mai schiavo di codesta fede manchevole. Quanto

poi ai rapporti che la religione etico-razionale doveva stringere col Cristianesimo ai tempi stessi di Kant, questi si accorda sostanzialmente coi teologi sincretisti, almen nel risultato pratico e nei procedimenti dottrinali. A differenza del Lessing, il quale però non colorì il suo disegno, egli non vuole che si studii il Cristianesimo storicamente, o in sè stesso, nella sua reale natura, riguardandolo come una preparazione alla religione razionale; egli vuole che lo si studii, per trarne il maggior profitto morale, cercando di dargli, nel modo che si può migliore, un'interpretazione conforme ai dettami ed ai principii della religione etico-razionale, senza badare se poi il senso così dato ai fatti o ai dogmi sia storicamente il vero. Kant dunque non respinge l'idea del Lessing, ma la mette in disparte, ragionando presso a poco così: il Cristianesimo lo abbiamo: ne' suoi principii fondamentali e originari era conforme alla religione etico-razionale: fu poi guasto, ma le traccie si conservano ancora, malgrado gli sforzi adoperati da un pensiero e da un sentimento religioso corrotto, per cancellarle: esso è una religione diffusa nelle nazioni più civili e da esse accettata; vi è a suo fondamento un libro sacro il quale contiene appunto quegli insegnamenti primitivi buoni e razionali, sebbene mescolati con altri cattivi, e talora sotto una forma ambigua e che può traviare. Ebbene; accettiamo questo Cristianesimo e questa Bibbia, interpretiamo fedelmente l'uno e l'altra secondo la nostra dottrina razionale e morale, e serviamocene per meglio introdurre questa e raffermarla nelle menti e nell'animo degli uomini. Ma in ultimo il concetto di Kant si incontra nuovamente con quello del Lessing, poichè se Kant riguarda il Cristianesimo

come un mezzo educativo di cui gli uomini possono servirsi, e il Lessing lo tratta come un mezzo di educazione divina, l'uno e l'altro poi consentono pienamente nel riguardare anche il Cristianesimo come una forma accidentale della vera religione etico-razionale: per amendue il fine ultimo, benchè per Kant forse non mai conseguibile pienamente, è una Chiesa visibile, libera da ogni dogma positivo, sciolta da ogni elemento storico, fondata unicamente sulla ragione.

Accettando amendue questo medesimo ideale, essi recano lo stesso giudizio sul valore morale della fede storica, a cui nel modo più reciso negano ogni valore obbligatorio. È questo uno dei punti più belli della filosofia religiosa di Kant, da lui svolto con raro vigore e con logica irresistibile. Vi è senza dubbio in questa dottrina una tendenza comune a tutto l'Illuminismo; ma questa tendenza in Kant è pienamente conscia ed esplicata; poichè egli segue il principio fino alle sue ultime conseguenze, e svelle dalle radici ed in perpetuo quel sistema che il nostro Bertini chiamerà poi *ortodossistico*, e che riguarda come obbligatoria, e quindi come condizione di salute, la fede in certi dogmi. Kant stabilisce addirittura che nessuna fede teorica è necessaria per renderci buoni e accetti a Dio; e che noi non abbiamo il dovere di credere, non solo alcunchè di storico o di positivo, ma neppure alcuno di quei principii teoretici che logicamente sono postulati dalla stessa Ragione pratica; secondo Kant noi siamo certamente obbligati dalla legge morale, e con ciò, praticamente, noi ci riconosciamo senz'altro come liberi; ma ciò posto, niun'altra credenza è doverosa per noi, neppur quella che Dio esista e che l'anima sia immortale.

Questa dottrina è inspirata a Kant, come al Bertini, da una viva e profonda coscienza morale: amendue tengono la veracità, non solo esterna, ma anche interna, come uno dei più sacri e imprescindibili doveri dell'uomo. Il Bertini in questo compie e chiarisce il pensiero e la dottrina di Kant, dimostrando prima, che questa fede positiva, la quale nel vero senso della parola non è possibile se non nelle religioni dogmatiche, è intrinsecamente immorale, non solo perchè è contraria alla veracità, ma perchè ci è imposta per un motivo interessato, cioè come condizione necessaria alla nostra salute: poi che le religioni dogmatiche sono da questa fede positiva obbligatoria necessariamente condotte all' intolleranza e alla persecuzione. Il primo punto, concepito e svolto dal Bertini, è affatto conforme al pensiero e alla dottrina di Kant, ma da questo non ebbe la sua conveniente applicazione. Quanto al secondo punto, Kant si contenta di condannare l' intolleranza e le persecuzioni, senza dimostrare come quella e queste siano necessaria conseguenza del principio ortodossista.

Ma v' ha un' intrinseca difficoltà nella dottrina di Kant rispetto al primo punto, così splendidamente messo in chiaro dal Bertini.

Come s' è veduto già, tutto l' Illuminismo aveva ne' suoi studii e nelle sue aspirazioni un indirizzo principalmente pratico e morale; ma la moralità era in sostanza riguardata dagli Illuminati come un mezzo a conseguire la vera felicità, in cui generalmente riponevano il fine della vita e lo scopo propostosi da Dio nella creazione. Non è quindi da meravigliarsi se anche la religione viene da loro intesa come una via alla moralità e alla felicità, e quindi riguardata

essenzialmente sotto un aspetto pratico, benchè ad alcuni dogmi e fatti del Cristianesimo si dia pure una significazione teoretica e dottrinale. — Codesta tendenza pratica degli Illuminati è ancor più decisa nel Lessing, nel quale poi essa si congiunge con un sentimento ed un concetto morale più elevato e più severo. Il Lessing infatti parlando del nuovo Evangelio che deve sostituire il cristiano e darci la vera religione, la religione definitiva dell' Umanità, dice che sarà l'Evangelio in cui si insegnerà agli uomini di fare il bene per il bene, non per un fine estrinseco. Su questo punto v'ha perfetto accordo tra Lessing e Kant: sicchè, come dice benissimo lo Zeller, possiamo in ciò riguardare quello come il vero precursore di questo, poichè l' Evangelio che il Lessing voleva è appunto contenuto nella Filosofia morale di Kant.

Ma questo Evangelio così puro e così alto, proclamato da Kant nella *Fondazione* e nell'*Analitica della Ragion pratica*, comincia a vacillare nella dottrina dei Postulati, ed è fortemente scosso nella sua dottrina religiosa. Esaminiamo bene questo punto, perchè ci indica uno dei momenti più gravi e più critici della speculazione morale di Kant.

2. Nella *Ragion pratica*, e nella trattazione che precede la Teoria dei Postulati, Kant c' insegna che l' Imperativo morale comanda per sè in modo assoluto e affatto indipendente dalle conseguenze che l'osservanza sua possa produrre in noi. Venendo però alla teoria dei *Postulati*, vediamo sorgere un nuovo concetto, quello del *Sommo Bene*, concetto il quale non è puramente morale, ma contiene in sè un duplice elemento, un elemento morale che vi è preva-

lente ed un elemento eudemonologico, che è dipendente dal primo, perchè da esso determinato. Kant poi sostiene che l'attuazione di questo Sommo Bene ci è imposta, come il fine essenziale delle nostre azioni, dalla legge morale. Con ciò la morale di Kant non diventa certamente una morale egoistica e interessata, perchè questo Sommo Bene starebbe nella perfetta moralità di tutti gli esseri intelligenti, seguíta, come da un effetto suo, dalla loro compiuta felicità. La difficoltà non istà lì, ma piuttosto in due altri punti, che noi vogliamo distintamente indicare:

1° Come sappiamo, Kant insegna che a ciascuno di noi non è dato di concorrere alla moralità degli altri, ma soltanto alla loro felicità. Il *nostro* perfezionamento, la felicità *altrui*, ecco, secondo Kant, i due soli oggetti dei nostri doveri. Ora, se così è, noi non possiamo cooperare all' attuazione del Sommo Bene se non coll' adempiere i doveri verso il nostro perfezionamento: il promovere l'altrui felicità non può più esser riguardato come un dovere in sè, ma unicamente come un mezzo al nostro stesso perfezionamento. Kant può risponderci (e da certe idee manifestate nella *Dottrina della Virtù* sembra esser tale il suo pensiero) che noi, concorrendo all'altrui felicità, poniamo più facilmente gli uomini in condizione di farsi virtuosi, il che si conformerebbe pienamente a ciò che egli assevera altrove, cioè che anche lo stato di benessere conferisca alla nostra virtù. Non vogliamo esaminare se psicologicamente e moralmente codeste asserzioni siano vere, ma non esitiamo a dire che esse sono contrarie al rigorismo kantiano. Secondo Kant la virtù, come tale, deve dipendere intieramente da noi, dalla nostra opera individuale. Ma

se egli riconosce che noi possiamo avere un'indiretta influenza sulla moralità altrui, allora l'oggetto dei nostri doveri verso gli altri, stando al concetto stesso del Sommo Bene, deve mutare affatto: non la loro felicità dovrà essere lo scopo delle nostre azioni, ma il loro perfezionamento, perchè con questo avremo anche la felicità corrispondente. Che se noi non possiamo operare direttamente sul perfezionamento altrui, ma soltanto indirettamente, procurando per esempio agli altri uomini un maggior benessere, questo sarà pure un oggetto indiretto, un oggetto subordinato a quello del perfezionamento. Ma Kant non poteva giungere e non giunse a questa conseguenza; da ciò l'incertezza e le lacune della sua morale intorno ai rapporti tra l'individuo e la società. Vedremo le conseguenze di questa incertezza anche nella filosofia religiosa.

2° punto. Se la morale kantiana, colla dottrina del Sommo Bene, non diventa egoistica, cessa però di essere assolutamente formale e indipendente dalla felicità. Kant dice: il precetto morale ha valore indipendentemente da ogni sua conseguenza: esso comanda per sè. Ma intanto esso pone come fine supremo questo Sommo Bene: e ci comanda di concorrere alla sua attuazione. — Con questo, risponde Kant, la legge morale ci comanda solamente quello che dipende da noi, cioè l'elemento morale; poichè l'altro elemento, cioè la felicità, non istà nelle nostre mani; e noi dobbiamo operare per conseguire il primo, se anche non vedessimo la possibilità del secondo e quindi del Sommo Bene stesso.

Riconosciamo la gravità di questa risposta di Kant, ma essa non riesce a dissipare tutte le nubi. Nel

Sommo Bene l'elemento morale è certo prevalente sotto un rispetto, perchè esso è la causa, la condizione della felicità. Ma per un altro rispetto, non prevale invece questo secondo elemento? Essendo questo l'elemento determinato, non sarà esso anche l'elemento finale, il vero scopo posto all'operare virtuoso da Dio stesso?

A tale domanda lascio che risponda il fedele Kantiano, a cui io ho già data la parola altre volte.

Kantiano. Supponiamo pure che sia vero quanto voi dite: e che ne importa a Kant? La vostra domanda riguarda non la Ragione pratica, ponete ben mente, ma la Ragione teoretica. Spetterebbe a questa il risolvere, se ad essa fosse possibile, la questione intorno al fine del mondo e ai disegni divini: per lo scopo pratico la questione è indifferente. Noi non dobbiamo cercare se Dio ci vuol felici per farci virtuosi, o ci vuole virtuosi per farci felici. Noi sappiamo di dover essere virtuosi: questo precetto è assoluto e indipendente affatto dal nostro desiderio della felicità. Ma poi per altre ragioni sorge in noi la speranza che essendo virtuosi, saremo anche resi felici. Una tale speranza non aggiunge nè toglie nulla alla forza del precetto.

Autore. Voi potete con Kant predicare quanto volete l'assolutezza del dovere morale, ma se voi lasciate sperare all'uomo che la virtù avrà per conseguenza necessaria la felicità, questa diventa il fine e la virtù il mezzo: in teoria voi potrete sostenere quanto vi piace, che una cosa si può accettare volontieri come conseguenza, senza prender questa conseguenza come fine: in pratica, ossia secondo la natura umana, quando tale conseguenza è preveduta

essa diventa un determinativo delle nostre azioni, determinativo a cui noi non possiamo sottrarci, perchè, come lo stesso Kant ammette, la tendenza alla felicità è una tendenza naturale, e quindi irresistibile dell'uomo.

Kantiano. Ma voi stesso, esaminando nel capo quarto del precedente volume, il postulato dell'esistenza di Dio, avete riconosciuto come Kant sappia rendere la sua morale affatto indipendente da qualunque principio teoretico e anche da qualunque impulso estraneo al dovere. Ora parmi che il vostro discorso muti affatto.

Autore. Io ammiro la tenacità colla quale Kant si affatica in qualunque incontro, di sostenere il suo formalismo e la sua moralità assoluta; così lo ammiro quando egli si studia di rendere indipendente il principio del dovere dall' esistenza di Dio, lo ammiro quando, pur ammettendo il Sommo Bene, e come elemento di questo la felicità, si studia di rappresentarci siffatto elemento per un effetto non direttamente nè principalmente voluto nell'operare morale. Ma ora dovendo noi parlare della religione di Kant, siamo venuti al punto giusto di fare la critica della sua dottrina intorno al Sommo Bene, e di mostrarne le difficoltà; chè, come voi sapete, la religione sorge appunto, secondo Kant, da questo concetto del Sommo Bene. Ora, considerando la dottrina di Kant intorno a questo, sorge il dubbio che egli, mentre condanna tutte le morali e le religioni eudemonologiche, dia alla sua religione un fondamento pure eudemonologico.

Kantiano. Questa mi riesce nuova di pianta, e credo che riuscirà tale a molti, poichè generalmente si crede,

ed anzi alcuni ne fanno censura a Kant, che egli abbia ridotta tutta la religione a morale, cioè alla sua morale; e come la morale kantiana è affatto disinteressata e contraria ad ogni principio eudemonologico, non comprendo come non sia tale anche la sua dottrina religiosa.

Autore. È verissimo che Kant riduce in sostanza la religione alla morale. Ma badate bene: vi sono due punti nella religione, i quali sono anzi due principii fondamentali di questa, e che Kant non avrebbe certamente mai voluto ridurre alla morale: questi due punti sono: riguardare i precetti morali come comandi di Dio, sperare che Dio attui il Sommo Bene col produrre la felicità che ne è parte integrante. Dove Kant riduce assolutamente la religione alla morale, è nella materia di quei precetti, non volendo egli che la religione ritenga come precetti divini se non i precetti stessi morali e perchè morali. Nell' antica questione socratica, se il Santo sia santo perchè voluto da Dio, o Dio voglia il Santo perchè è santo, Kant sta risolutamente per la seconda soluzione. Ed infatti noi abbiam veduto come egli non solamente voglia che la religione non imponga precetti contrari alla moralità, ma neppur precetti a questa indifferenti. Che se vi sono pratiche le quali possano servir di mezzo e di eccitamento alla moralità, egli concede che la religione le prescriva, ma le prescriva appunto come mezzi, non mai come fini, come parti sostanziali della religione. — La religione kantiana è dunque una religione essenzialmente razionale e morale. Per Kant, come per il Lessing, è quindi affatto indifferente se i precetti riconosciuti dalla loro religione furono scoperti dall'uomo naturalmente, oppure

rivelati in modo sovrannaturale: l'uomo li troverà pur sempre conformi alla propria ragione.

Ma posto che la dottrina religiosa di Kant sia essenzialmente morale e razionale ne' suoi precetti, non ne consegue necessariamente che essa sia priva d'ogni fondamento eudemonologico.

Kantiano. A me par la cosa molto chiara. Se i precetti morali, ai quali Kant riduce i precetti religiosi, sono indipendenti da ogni materia e scevri di ogni elemento eudemonologico, dovranno pure esser tali i precetti religiosi stessi.

Autore. Kant c' insegna che due uomini possono compiere i medesimi atti esterni di moralità, e tuttavia avere un animo diversissimo, compiendo quegli atti per diversi impulsi. Ora a me sembra che Kant riduca realmente la religione alla morale quanto agli atti considerati objettivamente, ma che il sentimento risulti molto diverso nell' una e nell' altra. Infatti mentre nella morale il precetto è formale, s' impone per sè stesso: nella religione il precetto diventa un comando di Dio, e riceve uno scopo, l'attuazione del Sommo Bene.

Kantiano. Ma siam sempre lì: perchè il Sommo Bene si attui è necessario prima che l'uomo si renda morale, e la moralità deve esser formale, indipendente da ogni elemento eudemonologico.

Autore. Ma che significa questo, quando Kant mi dice che il Sommo Bene ha valore per sè, che è un fine imposto dalla legge morale; ed è per la sua piena attuazione che io mi sento costretto ad ammettere l'esistenza di Dio? Già lo stesso Kant afferma che il Sommo Bene è il fine stesso della Creazione. Ora voi vedete subito l'imbarazzo nel quale Kant si mette

colla sua morale individualistica. Noi non possiamo influire sulla moralità altrui, ma solamente sulla nostra; dunque col nostro operare morale noi non concorriamo al Sommo Bene se non con un'attività, rivolta unicamente a noi stessi.

Kantiano. Non so dunque come voi potreste, mantenendo salva l'assolutezza del dovere, accordar con questa, in un modo diverso da quello che fa Kant, il principio della giustizia e la necessità del Sommo Bene.

Autore. Dissi già nelle mie *Considerazioni generali* sulla filosofia morale di Kant che noi non possiamo col nostro pensiero determinare il fine ultimo della nostra vita. E Kant pure avrebbe dovuto riconoscere ciò, per non mettersi in imbarazzi ed in contraddizioni. Come ben osserva il Pünjer, Kant si perde rispetto al Sommo Bene, in un circolo dal quale non può uscire. Egli infatti riguarda come ostacolo alla nostra moralità la tendenza al piacere, la sensibilità: la facoltà che in noi combatte questa tendenza è la ragione: la moralità perfetta consisterebbe in una compiuta vittoria sul senso, in una compiuta mortificazione della sensibilità. Come mai dunque il Sommo Bene può constare di due elementi, dei quali l' uno consiste appunto in una compiuta soddisfazione della sensibilità?

Kantiano. Ma la sensibilità non è mica per sè stessa cattiva; essa è tale solamente quando si oppone alla legge morale; poichè anzi, secondo il pensiero di Kant, da me pienamente accolto, l' uomo è in uno stato perfetto, quando è perfettamente virtuoso e gode di una compiuta felicità come conseguenza della sua virtù.

Autore. Comprendo benissimo che la felicità sia

una parte essenziale dello stato perfetto dell' uomo, come questo ci appare nella vita presente, colle sue tendenze e colle sue aspirazioni. Ma quel che non comprendo è che la felicità, sia pure come conseguenza della virtù, venga richiesta dalla legge morale. La legge morale che esige il sacrificio della felicità, non può richieder poi la piena attuazione di questa.

Kantiano. Ma voi sapete bene che fa parte della legge morale la legge di giustizia. Un nostro celebre filosofo, il Gioberti, ebbe a dire che il principio: *la virtù merita premio, il vizio castigo*, è un principio evidente per sè stesso, come gli assiomi matematici. Gli è dunque per effetto di quel principio di giustizia che Kant stabilisce e doveva stabilire l'attuazione del Sommo Bene come necessariamente voluta dalla legge morale.

Autore. La cosa andrebbe, se Kant non si fosse proposto di fondare una morale assolutamente formale, non solo escludendo la felicità dall'oggetto del nostro dovere fondamentale, ma togliendo a questo ogni fine ed ogni materia. Quando la felicità viene originariamente riguardata come un fine di tutti gli esseri intelligenti, come una cosa che ha valore per sè, allora si comprende il principio di giustizia, allora si comprende il dovere in ciascuno di noi di cooperare alla felicità dei nostri simili, e di cooperarvi sia direttamente sia indirettamente, cioè procurando agli altri tutti i vantaggi leciti, e cercando di renderli onesti; perchè da questa onestà trae origine la massima felicità possibile tra gli uomini, quella comunione delle menti e degli spiriti, nella quale noi abbiamo riposto il vero fine supremo della creazione.

Kantiano. Ma Kant viene appunto nella stessa idea

col suo concetto della *Società morale*, ossia della *Chiesa* intesa nel suo significato etico-razionale.

Autore. Voi avete toccato ora il punto essenziale della dottrina religiosa di Kant. Esaminiamo questo suo concetto della Chiesa, e vedremo infatti le gravi difficoltà in cui egli doveva avvolgersi.

Non c'è dubbio che nel concetto della *Chiesa*, come viene intesa da lui, Kant poteva trovare la soluzione di gravi difficoltà che travagliavano la sua teoria morale e religiosa; ma per togliere quelle difficoltà avrebbe dovuto, attenendosi a quel concetto, abbandonare certi suoi principii assoluti, che gli impedivano di svolgerlo pienamente e di trarne tutto quel partito che egli avrebbe potuto.

Come vedete facilmente, codesto concetto kantiano della Chiesa, ossia della società morale tra gli uomini, si riduce a quel nostro ideale della società umana nella quale gli uomini sono strettamente congiunti l'uno coll'altro per via dei sentimenti disinteressati, e si governano tutti secondo la legge morale, come legge suprema e comune. Ma perchè questo ideale si possa attuare fra gli uomini, o almeno, secondo la teoria di Kant, gli uomini possano indefinitamente accostarsi ad esso coll'opera loro, si richiede che essi non solamente possano influire reciprocamente l'uno sulla felicità dell'altro, ma ben anco sul loro perfezionamento e sulla loro moralità. Ora sebbene Kant qua e là nel presente scritto accenni alla possibilità di questa influenza morale tra gli uomini, pure non può sostenere la cosa esplicitamente, farne, come doveva, parte essenziale della sua Chiesa, ossia della sua società morale, perchè con ciò avrebbe smentita una delle sue più solenni teorie.

Ma Kant aveva un altro grave ostacolo ad ammettere una vera società morale tra gli uomini; poichè per ammettere una tale società egli doveva riconoscere la possibilità di una legislazione esterna morale. Ora noi sappiamo come egli riguardasse il precetto morale come essenzialmente interno, ritenendo invece l'esteriorità come il carattere essenziale della legge e quindi della società giuridica. Ora come può Kant parlarci di una società *civile* morale (*ein ethisch-bürgerlicher Zustand*), vale a dire di una società congiunta esternamente e pubblicamente secondo leggi morali?

Kantiano. Una società civile morale ossia una Chiesa visibile viene ammessa da Kant soltanto a causa della limitazione e della imperfezione dell'uomo. Del rimanente voi ci insegnate come, secondo Kant, il vero ideale della società morale sia la Chiesa invisibile, una Chiesa nella quale tutti gli uomini sono congiunti a Dio come al legislatore supremo e comune, di cui riconoscono il comando in ogni precetto morale.

Autore. Quanto dite non infirma per nulla l' objezione che io muovo a Kant: sia codesta Chiesa visibile uno stato transitorio o definitivo, dipendente o no dalla nostra imperfezione, fatto sta che essa ha un carattere morale, e come tale non dovrebbe contenere nessuna legislazione esterna; altrimenti si dovrebbe ammettere che non vi sia l'identità stabilita da Kant nella *Metafisica dei costumi* tra precetto giuridico e precetto esterno; e si dovrebbe ammettere ancora che sia possibile con una legislazione esterna e quindi con atti esterni promovere la moralità degli uomini: colla quale accettazione viene distrutto il principio di Kant, che noi possiamo solamente con-

correre alla felicità e non al perfezionamento dei nostri simili. — Ove Kant avesse ciò riconosciuto esplicitamente, ed in conformità di ciò avesse sviluppato il suo concetto della Chiesa, egli avrebbe ottenuto questi tre vantaggi: 1° avrebbe resa possibile una vera società morale tra gli uomini; 2° sarebbe definitivamente uscito dal suo formalismo; 3° sarebbe sfuggito a tutte le gravissime difficoltà che lo premevano rispetto al suo eudemonismo religioso.

Kantiano. Negate voi che Kant abbia voluto una vera società morale tra gli uomini, quando voi stesso, nella vostra esposizione, notate giustamente come, riconoscendo egli un legame, un rapporto comune di tutti gli uomini con Dio quale legislatore comune, ammette con ciò un' unione generale degli uomini?

Autore. È verissimo che Kant, ammettendo nella sua società morale un'unione di tutti gli uomini con Dio, ammetteva implicitamente anche l' unione degli uomini fra di loro; e talvolta anch'egli accenna espressamente a questa naturale conseguenza. Ma poi, se voi ben considerate il discorso di Kant, vi accorgerete di leggieri come egli lasci nell' ombra questa parte del suo concetto, parte che doveva essere invece posta in molto rilievo e chiarita. Ma il vero è che se Kant avesse fatto questo, sarebbe subito apparsa la impossibilità di metter d'accordo tale società morale tra gli uomini con altri principii kantiani. Gli autori, anche i più sinceri (e sovra tutti sincero fu Kant) non si fermano sempre, quanto dovrebbero, sui punti oscuri delle loro dottrine; anzi talvolta li evitano. E sebbene Kant avesse fatto sovente, con molta sua lode, l'opposto, pur qui nol fa. Del che noi lo dob-

biamo facilmente scusare; poichè era giunto ad un'età nella quale gli altri sogliono riposare del tutto, ed egli pure, sebbene attendesse ancora a lavori poderosi, era, per sua stessa confessione, oramai stanco e provava una certa avversione a discutere lungamente problemi astrusi e ad occuparsi di sottigliezze metafisiche.

Io credo insomma che Kant, nell'età in cui si trovava, non era più in grado di rifare tutto il suo sistema pratico, o almeno di ritoccarlo in molti punti essenziali come doveva, quando avesse esplicitamente conceduta un' influenza morale reciproca tra gli uomini. Egli si contentò quindi di ammettere una certa legislazione morale pubblica e quindi esterna, non approfondendo più oltre la cosa; ed invece si diede poi ad esaminare lungamente i rapporti dell' uomo con Dio per rispetto alla giustificazione, coll' intento di accordare la sua dottrina morale e razionale coi dogmi positivi del Cristianesimo, e specialmente con quello della natura di Cristo e della Trinità, perdendosi in vane sottigliezze e avvolgendo la propria dottrina in una rete di difficoltà inestricabili.

Kantiano. Vi abbandono tutta la trattazione kantiana intorno alla Trinità, e sto con voi nel riconoscer come vani e di nessun frutto tali sforzi di ridurre conformi a ragione concetti irrazionali. Rispetto a quel dogma Kant, invece di seguire i giusti consigli del Lessing da lui tanto ammirato, si lasciò trascinare dall'esempio di quei teologi che voi chiamate *sincretisti.* Ma quanto al dogma cristiano intorno alla natura di Cristo, parmi che Kant sia molto chiaro e risoluto, e lo interpreti in modo affatto conforme alle esigenze di una religione morale e filosofica.

Autore. In parte avete ragione, ed io nella mia stessa esposizione resi giustizia a Kant, facendo conoscere la franchezza e il vigore con cui egli sostiene il carattere essenzialmente morale e umano di Cristo, e lo vuol giudicato secondo un criterio superiore dato dalla nostra stessa ragione. Ma dove la trattazione di Kant urta in molte difficoltà, si è nella dottrina, alla quale volevo specialmente alludere, della giustificazione, dottrina colla quale si connette pure la teoria di Kant riguardo alla natura di Cristo.

Per ben comprendere queste difficoltà dobbiamo esaminare anche la dottrina intorno al male radicale, dalla quale la dottrina della giustificazione dipende strettamente.

Anche nelle opere precedenti Kant si era mostrato pessimista rispetto alla felicità umana; ma in nessuna aveva sostenuto esplicitamente che l'uomo fosse di natura malvagio. Anzi l'affermazione ripetuta negli scritti pratici, esser naturale nell'uomo la coscienza della legge morale, avrebbe fatto credere ad una diversa conseguenza. Soltanto in quest'opera noi vediamo dunque sostenuta esplicitamente da Kant la dottrina del male radicale. Ma abbiamo pur veduto che insieme ad un male radicale egli riconosce anche delle disposizioni buone. Da queste due dottrine insieme congiunte dovrebbe trarsi la conseguenza che l'uomo ha in origine inclinazioni opposte fra loro, e che in realtà esso non è nè buono nè cattivo moralmente, ma ha una natura tale da poter rendersi l'uno o l'altro. Ora Kant invece sofistica in mille modi per poter dimostrare, che l'inclinazione al bene è una semplice disposizione, e quindi è cosa naturale, cosa indipendente dalla nostra libertà, e priva

di carattere morale; mentre l'inclinazione al male è una vera e positiva determinazione della volontà per una massima contraria alla legge morale, e quindi moralmente imputabile. Avete pur veduto anche voi a quale strano concetto Kant si appigli per sostenere il carattere immorale e l'imputabilità di questa malvagia inclinazione: ci si vorrebbe far ammettere un *fatto* intelligibile, che avviene fuori del tempo, che è causa di tutti gli altri atti malvagi, e che deve essere libero, anzi l'atto libero per eccellenza, mentre non ne abbiamo alcuna coscienza.

Kantiano. Ma voi sapete come, secondo Kant, la dottrina della libertà sia misteriosa; e d'altra parte, per dire il vero, non sembra che altri filosofi i quali pure ammettono la libertà, l'abbiano potuta sino a qui schiarire meglio di lui.

Autore. Io pure riconosco nella libertà qualche cosa di misterioso; ma vi è anche qualche cosa di misterioso nel principio opposto, cioè in quello della determinazione causale. Se a me non è dato di spiegare come un essere possa compiere di propria forza un dato atto, senza esservi pienamente determinato dagli atti o dagli stati precedenti, a me non è neppur dato di spiegare e quindi di provare la necessità di questa piena determinazione; anzi, realmente, questa piena determinazione, in sè non la si conosce. Sappiamo di non potere spiegare i fatti e quindi di non poter farne scienza, se non li congiungiamo fra loro secondo una serie di determinazioni. Ma queste determinazioni alla loro volta si risolvono in una congiunzione costante di fatti, sotto alla quale per verità la nostra mente pensa, senza apprenderlo mai in sè, un nesso causale. Ora un siffatto nesso ci

appare come necessario nel senso che noi non ci possiamo rappresentare nessun fatto, senza rappresentarcelo come proprio di un soggetto e prodotto da una forza, da una causa in genere; ma questo principio non richiede poi necessariamente che questa causa sia determinata o libera. La piena determinazione è un ideale teorico, non conseguibile mai dalle scienze naturali, un presupposto non dimostrato nè dimostrabile, ma pur tuttavia necessario, come presupposto; la libertà è alla sua volta un presupposto necessario della moralità, essa ci è data insieme a questa, come un fatto, o meglio come una credenza, dal nostro senso interno. In sè la piena determinazione e la libertà sono ugualmente misteriose.

Kantiano. Ma quanto voi ora dite è in sostanza concorde con quello che Kant nella *Ragion teoretica* insegna sui rapporti tra la causalità e la libertà.

Autore. In molti punti le cose da me ora dette si accordano certamente colla teoria di Kant. Ma ciò che io voglio principalmente censurare, non è la teoria fondamentale intorno ai detti rapporti, ma l'uso che Kant ne fece, volendo spiegare la moralità umana. Io vi ho già dimostrate le contraddizioni e le difficoltà senza fine, in cui la teoria kantiana della libertà si avvolge rispetto all'imputabilità morale, e alla spiegazione in genere della moralità umana. Ora qui ne abbiamo una novella prova. Quando si è ammessa la libertà e il fatto morale come in sè misteriosi, non si ha poi il diritto, come fa Kant qui, di accrescere le tenebre col porre a spiegazione di quei misteri, o almeno di uno di essi, cioè del fatto morale, oggetti e teoricamente e moralmente inconcepibili, quale sa-

rebbe codesta malvagità radicale imputabile, quale sarebbe un fatto intelligibile, che si compie fuori del tempo, ecc. Noi accettiamo i fatti primitivi e i presupposti fondamentali del sapere, sia teorico sia pratico, sebbene non ce li possiamo spiegare, perchè quell' accettazione è per noi assolutamente necessaria; ma non è per nulla necessario il dare o l'accogliere spiegazioni come quelle tentate da Kant colla teoria della malvagità radicale.

Kantiano. Ma è innegabile che l' uomo, anche più giusto, come osserva benissimo Kant, sente in sè medesimo impulsi terribili al male. Come volete altrimenti spiegare la cosa se non con una malvagità di natura, con una malvagità radicale, come fa Kant?

Autore. Anzitutto se io per ispiegare un fatto non ho che un' ipotesi più inesplicabile ancora del fatto, tralascio senz' altro di farla, e non ispiego il fatto. Ma poi se Kant avesse voluto esser più imparziale osservatore, e non fosse già stato preoccupato dall'idea di trovare questa malvagità radicale nell' uomo, egli avrebbe veduto che in origine questo non è moralmente nè buono nè cattivo, e che la moralità, specialmente intesa nel suo modo elevato, non si svolge e non può svolgersi che molto tardi.

Kantiano. Voi allora vi dichiarate, per usare il linguaggio di Kant, un *Indifferentista.* Ora voi conoscete la gravissima objezione da lui mossa contro questa dottrina: un uomo il quale non si determini nella sua condotta *per* la legge, è *contro* la legge, voglio dire è immorale; dunque, se voi non potete provare che originariamente l'uomo si determina per la legge, cioè è moralmente buono, ci sarà forza concludere con Kant che l'uomo è cattivo.

Autore. Ma Kant potrebbe allora fare un simile ragionamento rispetto agli animali bruti, e quindi affermare anche in essi una malvagità radicale. Se io posso riconoscere nell'uomo uno stato non suscettivo di moralità, o privo, in ogni modo, della coscienza di questa e della possibilità di averla, io allora avrò il diritto di giudicarlo moralmente nè buono nè cattivo.

Kantiano. Ma Kant non può ammettere di codeste differenze. Secondo lui ogni uomo è, intelligibilmente considerato, libero, ha un carattere intelligibile al quale propriamente va riferita la moralità e l'imputabilità delle azioni; e questo carattere intelligibile non va soggetto agli accidenti e alle vicende della vita, poichè anzi tutte queste sono manifestazione di quel carattere intelligibile.

Autore. La difesa che voi ora fate di Kant mette ancor più a nudo le difficoltà gravissime nelle quali l'aveva condotto la teoria, da esso escogitata, intorno ai rapporti tra il mondo noumenico e il mondo fenomenico per rendere possibile nell'uomo la libertà e quindi la moralità. Il debole di questa teoria stava in quell'assoluta indipendenza del mondo intelligibile dal mondo sensibile, indipendenza per la quale Kant non poteva più logicamente riconoscere il carattere morale degli uomini come variabile, nè ammettere il perfezionamento, l'emendazione o la corruzione di esso. Se dunque Kant non ha studiato il graduale svolgimento della moralità tra gli uomini, come l'Hartmann giustamente nota, ciò non proviene da una dimenticanza, ma dal sistema stesso; poichè un tale svolgimento non poteva in realtà venir ammesso da Kant. Che se l'avesse fatto, sciogliendosi, almeno in questo punto, da uno di quei fatali dualismi, nei

quali si era avviluppato, cioè da quello tra mondo noumenico e mondo fenomenico, egli si sarebbe salvato da tutte codeste vane e sottili indagini intorno alla natura radicale dell'uomo, indagini le quali non potevano condurlo che ad una soluzione arbitraria, valendo le sue considerazioni per concludere ugualmente sia che l'uomo è per natura buono, sia che è per natura cattivo.

Kantiano. E perchè dunque Kant sostiene che l'uomo sia di natura cattivo e non buono?

Autore. Voi sapete che i sistemi filosofici non si formano solamente colla logica; ma che vi hanno la loro parte, non piccola, anche le condizioni psicologiche, il carattere, le intime aspirazioni o ripugnanze del filosofo. Ora io credo che era una profonda aspirazione di Kant il conciliare insieme la sua filosofia morale col Cristianesimo. Egli aveva già, senza addarsene, fatto un gran passo verso questa conciliazione colla dottrina dei Postulati intorno al Sommo Bene e alla necessità, almeno subjettiva, dell'opera divina per l'attuazione di questo. Egli stesso in fine di quella trattazione viene pure a riconoscere il carattere eudemonologico che col principio religioso da lui ora ammesso, viene ad assumere la sua dottrina morale. Non vedendo come l'attuazione del fine supremo, da lui stesso concepito, come la formazione di una società morale universale tra gli uomini, potesse avvenire per opera di questi, e la loro massima felicità potesse consistere in questa stessa società o unione degli spiriti, egli è costretto a riguardare la congiunzione della felicità colla virtù come l'accordo di due elementi diversi e stranieri l'uno all'altro, prodotto da una Potenza pure ad essi estranea. Ora

dal momento che Kant viene a riguardare Dio come l'autore dell'accordo tra la felicità e la virtù, da quel momento la sua morale prende un carattere teologico, che giustifica in parte l'accusa dello Schopenhauer.

Kantiano. Ma voi che avete difeso Kant contro l'accusa dello Schopenhauer or la ripetete con lui? parmi che in ciò voi non siate molto conseguente.

Autore. Io difesi Kant contro lo Schopenhauer, perchè questi in modo assoluto affermava che la morale di Kant fosse una morale teologica mascherata, una morale fondata unicamente sul comando divino; mentre Kant sta fermo sempre e con grande vigore nel sostenere che la legge morale comanda per sè medesima e ha valore per sè medesima. Questo solenne principio non viene da lui abbandonato neppure nella sua filosofia religiosa. Ma in questa egli, col pretesto che la conseguenza di un'azione non sia necessariamente un fine di essa, si mette intanto a ricercare come l'uomo possa acquistare la beatitudine, pur volendo sempre osservare la legge per la legge. Per tale guisa egli pure si trova alle prese col problema fondamentale che vogliono sciogliere le religioni, e fra queste specialmente il Cristianesimo. Per quanto questo lo si voglia purificare, per quanto si voglia concedere che Cristo nel suo insegnamento mirasse essenzialmente a render gli uomini accetti a Dio mediante una vera e disinteressata moralità, niun dubbio però che Egli conforta sempre i suoi precetti morali colla promessa di un premio eterno, e, ciò che più importa, colla promessa di un premio che non deriva, e non si svolge naturalmente, dalla virtù per sè, ma ci vien largito da una Potenza a noi su-

periore, ed aggiunto alla virtù come un elemento ad essa estrinseco. Ora gli è in questo punto assai grave e dubbioso che Kant finisce per accordarsi col Cristianesimo e per seguirne le traccie; e da questo punto derivano le sue concessioni all'Eudemonismo e al Teologismo, giacchè l'uno si collega strettamente coll'altro nel sistema religioso del Cristianesimo. — Considerando bene i rapporti di quei due elementi nella filosofia religiosa di Kant, dovremo riconoscere che se Kant ha trattato sovente i dogmi e i fatti del Cristianesimo come *res nullius*, interpretandoli a suo piacimento, d'altra parte la teologia cristiana si è ampiamente vendicata della violenza subíta con un'altra assai più grave esercitata contro di lui, facendogli accettare l'Eudemonismo religioso. Ora da questo Eudemonismo dipendono strettamente tutte le dottrine dubbie e pericolose di questo libro, e specialmente quelle del *male radicale* e della *giustificazione*.

Kantiano. Non vedo come, dato pure che Kant avesse accolto l'Eudemonismo, dovesse accettarne come conseguenza necessaria codeste dottrine da voi indicate.

Autore. V'ho detto che Kant nutriva un vivo desiderio di conciliare la sua filosofia col Cristianesimo; ora per quanto egli si studiasse di piegare questo a quella, non poteva però, specialmente come Protestante, respingere la dottrina della giustificazione, sulla quale è in ultimo fondato tutto il culto cristiano e specialmente il protestante. La giustificazione è l'atto con cui noi ci rendiamo accetti a Dio, cioè a quella Potenza dalla quale sola ci può venire, almen per quanto è dato a noi di comprendere, la beatitu-

dine, l'attuazione del Sommo Bene. Ma la giustificazione suppone una colpa: se tutti gli uomini debbono essere uguali dinanzi a Dio, se deve esser possibile una Chiesa che in sè accolga tutti gli uomini, ci deve pur essere una colpa comune a tutti, un peccato originale che renda tutti bisognosi di quella giustificazione e bisognosi quindi di entrare in quella Chiesa. Quando non si ammettesse un tal peccato originale, allora tutti gli uomini, i quali si sentono tranquilli nella loro coscienza, non sentirebbero il bisogno di entrare in quella Chiesa. Ora Kant, il quale aspirava pure alla formazione di questa Chiesa universale, intesa in senso morale, ma che pure aspetta da Dio la beatitudine, fu anche condotto ad ammettere nella sostanza tutto il sistema cristiano che si riassume in questi punti: L'uomo è da natura malvagio, egli è da natura colpevole dinanzi a Dio. Per rendersi accetto a Dio deve purgarsi della sua colpa: Come si ottiene questa purgazione? Qui vi ha un punto essenziale di dissenso tra il Cristianesimo morale, quale lo intende Kant, e il Cristianesimo storico. Il Cristianesimo storico ritiene come necessarie alla giustificazione cose indifferenti per la moralità, e talvolta perfino cose alla moralità contrarie. Il Cristianesimo morale, come lo intende Kant, non impone nessuna cosa contraria e neppur indifferente per la morale. Qui Kant si trova in diametrale opposizione col Teologismo. Ma l'uomo virtuoso non è ancora per ciò stesso un uomo beato. Come può sperare di divenirlo? Qui sta il punto più essenziale e più pericoloso ad un tempo nel quale Kant si accorda col Teologismo e col Cristianesimo storico; riconoscendo anch'egli, come questo, che la felicità non ci può ve-

nire che da un Essere da noi distinto e a noi superiore.

Kantiano. Eppure voi sapete meglio di me che Kant dice più volte in quest'opera che noi non dobbiamo pensare altro paradiso per l'uomo, se non quello che naturalmente deriva dalla coscienza piena del suo retto operare; e d'altra parte che non dobbiamo pensare altro inferno per il colpevole se non quello che deriverebbe dalla piena coscienza del suo male operato. Kant dunque ha perfettamente compreso il pericolo che c'è nell'ammettere un premio o un castigo estraneo alla stessa coscienza morale, e l' ha, a mio avviso, saputo schivare.

Autore. Non v' ha dubbio che Kant ha sentito il bisogno di fare della beatitudine una conseguenza naturale del nostro carattere morale, ma ciò non toglie ad ogni modo che, presa nel suo complesso, la dottrina di Kant non riguardi la felicità come un elemento il quale non si può aggiungere alla virtù, se non per un'opera estranea all'una e all'altra, e che sulla necessità di questa estrinseca congiunzione egli non fondi la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Kant insomma ripete qui il medesimo errore già commesso in altre parti della sua filosofia, ponendo una separazione assoluta (almeno nella natura loro), un dualismo reciso tra la felicità e la virtù. E come negli altri dualismi così anche in questo egli si avviluppa in mille difficoltà, per districarsi dalle quali è poi costretto a sottigliezze e ad astruserie infinite.

In queste egli tocca il sommo là dove cerca di risolvere un problema assurdo e immaginario, prodotto dalla sua scabrosa teoria sul male radicale. Il problema è, e voi già lo sapete, *come l' uomo, malgrado*

la sua radicale malvagità, possa ancor rendersi accetto a Dio. Ora la discussione che intorno a questo problema è istituita da Kant, è affatto contraria da una parte alla sua dottrina critica che vieta di occuparsi di simili questioni, dall'altra alla sua dottrina morale, introducendo concetti teologici artifiziosi, i quali ne oscurano e rendono vacillanti i principii più solenni.

Kantiano. In questo non posso contraddirvi, poichè a me pure fa una penosa impressione il leggere tutto quel tratto che riguarda la giustificazione, parendomi che in esso venga meno quell'assoluta indipendenza della morale kantiana da ogni elemento teologico, e venga scosso il principio solenne che il premio o la pena del nostro operato siano da riguardarsi come una possibile derivazione dalla coscienza di quello stesso operato. Però vi confesso che, se a voi riesce di combattere Kant, io non vedo poi come possiate far meglio di lui; anzi alcuni vostri cenni mi fanno temere, che voi andiate incontro ad un pericolo, almeno tanto grave quanto quello in cui ha messo il piede Kant.

Autore. E qual è questo pericolo?

Kantiano. Il rimprovero principale che voi fate a Kant è di non aver saputo identificare la virtù colla felicità. Ma come sarà possibile tale identificazione, se anzi la moralità consiste nel combattere il nostro naturale impulso verso il piacere, verso la felicità? Non verremo così a distruggere del tutto la morale?

Autore. Certamente si distruggerebbe ogni moralità, quando si volesse in ogni condizione identificare la virtù colla felicità. Ma se tra questi due elementi c'è opposizione nelle condizioni transitorie della vita dell' Umanità, non è per nulla impossibile che

essi in altre condizioni si possano unificare, ed in fatto anzi identificare l' uno coll'altro. Come possa avvenire una tale identificazione noi non lo possiamo indicare in modo determinato; ma il fine supremo da me proposto all'Umanità ce lo fa intravvedere. Questo fine, che è la massima unione, e sto per dire, la *compenetrazione* degli spiriti, non basta certamente per sè sola, nelle condizioni presenti della vita, a renderci felici; ma come esso già in questa vita ci porge le nostre gioie e i nostri conforti maggiori, così varrebbe anche a darci la beatitudine, quando potesse attuarsi pienamente fra noi, e d' altra parte i suoi effetti benefici non fossero continuamente turbati da condizioni ad esso estranee. Invece gli uomini si combattono fra di loro, si avversano e si straziano in mille guise per gelosia, per ambizione, per invidia. La smania stessa di mostrarsi da più, di far l'uomo d'importanza, ci rende sovente contegnosi gli uni verso gli altri, e così recide o rallenta i rapporti amichevoli tra gli uomini. Perciò sebbene una naturale socievolezza induca questi a congiungersi l'uno coll'altro, passioni d'ogni natura, passioni violente e passioni meschine, e perfin ridicole, congiurano a disgiungerli. Che se due o più animi son pur riusciti ad unirsi e quasi ad immedesimarsi, e in questa unione trovano gioie celesti, ecco mille forze si volgono contro quell'unione per scioglierla e, se altra manca, giunge, inevitabile, la morte a spezzarla per sempre.

Ma se tutte queste cause perturbatrici venissero a cessare, e ad un tempo il nostro operato morale ci potesse ottenere in una vita oltremondana e perenne una perfetta unione e compenetrazione degli animi, allora noi vi troveremmo certamente la nostra com-

piuta felicità, e attueremmo il Sommo Bene non solo congiungendo, ma immedesimando in sè Moralità e Beatitudine, e così producendo quell'identificazione tra i due fini supremi del nostro operare, alla quale tutte le filosofie morali e religiose tendono più o meno apertamente; perchè in essa l'uomo trova compiuta la natura sua, soddisfatte tutte le esigenze e le aspirazioni più profonde dell'animo.

Kantiano. Parmi che colla vostra dottrina voi derivereste la felicità e quindi l'attuazione stessa del Sommo Bene dalla virtù. Ora, lasciando in disparte se ciò sia possibile, voi avreste distrutto in ogni modo il solo argomento col quale si può dimostrare l'esistenza di Dio, e quindi tolta ogni base a qualunque religione.

Autore. Quanto dite è perfettamente conforme alla dottrina kantiana; ma su tal punto io non mi accordo con Kant. Non è ora il tempo che noi ci diffondiamo sopra una questione così vasta, qual'è quella intorno all'esistenza di Dio, questione che tocca ad un tempo la metafisica, la morale e la religione. Io ebbi però già occasione di manifestare le mie idee su questo proposito in uno scritto da me qualche anno fa pubblicato intorno ad *Ermanno Lotze* e *Terenzio Mamiani* ossia *Il mondo secondo la scienza e secondo il sentimento* (1).

Kantiano. Conosco quel vostro scritto, ma parevami che qui voi aveste modificato profondamente le vostre idee.

Autore. A me non pare; ed anzi io credo di essere tuttora fedele alle idee colà esposte, o almeno alle più essenziali.

(1) V. *Nuova Antologia 1869* (fasc. di giugno e luglio).

Kantiano. Ma da tutta la vostra presente esposizione della filosofia morale di Kant io avevo inferito, che voi foste un caldo sostenitore dell'idea kantiana dell'indipendenza assoluta della morale da ogni presupposto metafisico e da ogni concetto teologico. Voi infatti lodate ad ogni passo codesta assolutezza del dovere, con tanto vigore e insistenza sostenuta da Kant nelle sue opere morali; mentre in quel vostro scritto, per quanto mi rammento, fate dipendere il dovere dall'esistenza di Dio, o almeno ponete in Dio il fondamento della legge morale o della sua forza obbligativa.

Autore. Sotto un certo aspetto è vero ciò che da voi si osserva; ma se ben considerate la mia teoria, essa si accorda pienamente, ne' suoi intenti, con quella di Kant; anzi dopo quel che abbiam ragionato sino a qui, quasi io mi ardirei di affermare che la mia teoria, meglio di quella di Kant, consegua il fine che già questo con profonda verità assegnava insieme e alla morale e alla religione.

Kant ha voluto radicare la forza obbligativa del dovere in una semplice forma; ed è costretto egli stesso di dichiarare che è affatto misterioso come una tale forma possa essere obbligativa. Ad ogni modo egli vuole il dovere obbligatorio per sè. Ma poi dopo vari giri è costretto a dire che la legge morale ci impone come dovere supremo l'attuazione del Sommo Bene, per poi soggiungere che noi non possiamo riguardar questa come possibile senza ammettere l'esistenza di Dio. A questo punto Dio diventa pure il legislatore supremo, quindi necessariamente, benchè Kant nol voglia, il vero fondamento dell'obbligazione morale.

Kantiano. Ma Kant ha appunto dimostrato, e voi non aveste nulla a replicare, che fondando il dovere sull'esistenza di Dio, si toglie ogni forza intrinseca a quello, non si ha vera moralità; mentre avviene l'opposto quando si va dalla morale a Dio, com'egli appunto vuole; nel primo caso abbiamo una vera morale teologica, una morale fondata sopra un comando estrinseco, nel secondo abbiamo una teologia morale, una teologia che riconosce il dovere come suo fondamento.

Autore. Sta bene quanto dite. Ma Kant, considerando Dio come la condizione del Sommo Bene, introdusse nella sua filosofia etico-religiosa un principio pericoloso, di cui io vi ho provato le cattive conseguenze. Queste cattive conseguenze derivano da che Dio resta sempre nella dottrina morale come nella dottrina religiosa di Kant un ente estraneo al dovere e alla moralità. Kant temendo di rendere la legge morale eteronomica, fondandola in Dio, e d'altra parte non volendo o non potendo rinunciare a questo, finì per chiamare Dio dal di fuori; ma se noi facciamo di Dio e della moralità una cosa sola, se per noi Dio è lo stesso ordine morale, l'ideale massimo della nostra vita, e rendiamo così indissolubili tra loro, *solidarii*, come dicevo nel mio scritto citato, Dio e il dovere, non riusciamo noi con questo ad assodare, praticamente, l'esistenza di Dio, mantenendo integra l'assolutezza del dovere morale, come giustamente la vuole Kant, e ottenendo quella perfetta unione tra la morale e la religione, che è il più profondo intento della filosofia religiosa di Kant?

Kantiano. Ma quest'intento voi non lo credete già appieno conseguito dalla stessa dottrina di Kant?

Autore. Lo sarebbe appunto senza quell'Eudemonismo estrinseco sul quale egli fonda l'esistenza di Dio e da cui derivano quelle teorie intorno alla giustificazione che noi abbiamo dovuto censurare. Del rimanente le parole e le dottrine di Kant non ci lasciano alcun dubbio che egli abbia voluto risolutamente una perfetta unificazione della morale colla religione; e di ciò io, per parte mia, gli faccio un gran merito.

Kantiano. Godo assai della lode che voi date a Kant su questo punto, mentre non pochi critici, anche fra i suoi Tedeschi, disapprovano vivamente codesta identificazione tra la Morale e la religione.

Autore. Conosco le censure alle quali voi alludete, e malgrado il valore dei critici, l'insistenza e il numero loro, io per me sto con Kant nel credere e nel sostenere che in fondo la religione si debba ridurre alla morale, ad una morale però che riguarda appunto i suoi precetti come derivanti da un Ente a noi superiore, e che fanno col suo volere una cosa sola: la religione è dunque per me, come in fondo per Kant, una morale fatta più sublime, una morale che riconosce la sua origine divina e ci fa riguardare come destinati ad un mondo ideale, di cui dobbiamo farci degni col culto dei sentimenti disinteressati e coll' unificazione degli animi. Ora con un tal concettó della vita e con tali aspirazioni ad un mondo migliore, noi rappresentiamo necessariamente noi stessi e il mondo come governati da un Essere supremo, infinitamente buono, e tipo di perfezione morale per tutte le creature intelligenti. Ed in quel modo che il Leibniz ed il Lotze ci rappresentano giustamente questo Essere supremo come quello che insieme congiunge tutti gli altri esseri associando a ciascuno la propria individualità,

così noi dobbiamo rappresentarcelo nella filosofia morale come l' Essere che unisce tutte le intelligenze con un legame morale. In tal modo noi finiremo per accordarci col sublime concetto di Fichte, riguardando il mondo come fondato in ultimo sopra un ordine morale assoluto, identico con Dio. Nel conformarci a quell'ordine sta la vera virtù come la vera religione. Non vi pare, ottimo amico, che in questo concetto si esprima il più profondo pensiero della speculazione di Kant, sebbene questi si rifiutasse di riconoscerlo?

Kantiano. Consento pienamente con voi in questo punto vitale, lieto di trovarvi in esso così fedele Kantiano, come mi tengo io, e come senza dubbio era in questo punto anche il Fichte.

CAPO TERZO.

La Critica del Giudizio — I. Critica del Giudizio estetico.

§ 1. Introduzione generale.

Kant pubblicò la sua *Critica del Giudizio* (*Kritik der Urtheilskraft*) nel 1790; essa è dunque per ordine di tempo l'ultima delle sue *Critiche;* ma ha pure un valore meno grande delle altre due. E per vero noi nella *Critica del Giudizio* non troviamo più nè dottrine così profonde ed originali come nella *Ragion pura* e nella *Ragion pratica*, nè la chiarezza di esposizione e l'ordine che riconosciamo in alcuni scritti più popolari anteriori o posteriori allo svolgimento del suo sistema critico. Della quale cosa non dobbiamo meravigliarci, perchè, sebbene Kant abbia pubblicato quasi contemporaneamente alla *Critica del Giudizio* altri scritti in cui dimostra un vigore più grande, come la *Ragion pratica* anteriore di soli due anni, e per un certo rispetto anche la *Religione entro i limiti della pura Ragione* posteriore di tre, tuttavia la lettera da Kant scritta nel 1787 al Reinhold ci prova come la *Critica del Giudizio* fosse pensata assai tardi; e quando egli aveva già svolto pienamente nel suo

pensiero, non solo la sua filosofia teoretica e morale, ma anche la sua filosofia religiosa. Infatti noi abbiam già un chiaro indizio de' suoi principii morali nella *Ragion pura*, e nei primi scritti pratici già si mostrano le sue dottrine religiose. Invece quanto alla materia trattata nella *Critica del Giudizio*, Kant dichiara al Reinhold che egli stesso non si aspettava di potervi applicare così felicemente i suoi principii critici; anzi egli confessa che una così felice ed insperata conferma de' suoi principii critici ormai lo faceva sicuro che in avvenire nessuna opposizione o alleanza avrebbe potuto *recare un grave pregiudizio al suo sistema* (io, scrive Kant, sono tanto più tranquillo, *unbesorgter, es könne jemals ein Widerspruch oder sogar eine Alliance, dergleichen jetzt nicht ungewönlich ist, meinem System erheblichen Abbruch thun*).

In quella medesima lettera egli annunzia al Reinhold che il lavoro sarebbe stato pronto, in manoscritto, per la Pasqua del 1788, e pubblicato sotto il titolo di *Critica del Gusto*. Il libro apparve invece assai più tardi, e sotto un titolo diverso; ma le dichiarazioni fatte da Kant in quella lettera sono preziose, e ci indicano con una certa sicurezza l'origine che nella sua mente ebbe il libro, e ci danno in parte ragione del suo procedimento e delle sue dottrine. Senza dubbio Kant volle dapprima fare soltanto la critica del gusto, ossia del giudizio estetico, e vi aggiunse più tardi quella del giudizio teleologico. Tratto in parte dal suo amore della simmetria e dalla sua massima logica, da lui pur accolta in questo scritto, che le divisioni *sintetiche a priori*, tratte da concetti, debbono essere tricotomiche, perchè in esse si debbono sempre esprimere la *condizione*, il *condizionale* e il

concetto che unisce questo a quella, il suo pensiero andava in cerca di una terza Critica la quale si facesse come mediatrice tra le altre due. Il modo gli veniva pôrto da una distinzione psicologica analoga a quella, secondo cui egli aveva distinte le varie parti della *Ragion pura.* Come queste erano tante quante sono le varie facoltà percettive, così le Critiche dovevano essere tante quante sono le facoltà generali dello spirito, da Kant ridotte, ed io credo assai giustamente, a tre, cioè 1° al *percepire* che egli comprende per solito sotto il nome di *facoltà rappresentative* (*Vorstellungskräfte*); 2° al *sentire* (*Gefühl*) ossia alla facoltà di provare piacere o dolore; 3° al *Volere* (*Begehrungsvermögen, Willenskraft*). Ora, secondo Kant, la *Critica della Ragion pura* era in sè una critica delle nostre facoltà rappresentative, inquanto queste sono rivolte al loro proprio fine, che è il *conoscere* (*Erkenntniss*), la *Critica della Ragion pratica* è una *Critica* del *Volere;* rimaneva dunque a fare una Critica anche del sentimento di piacere o di dolore; e questa appunto volle dapprima esclusivamente intraprendere Kant. Ma qualunque sia la facoltà generale a cui una Critica miri, direttamente questa non può mai riguardare che una facoltà rappresentativa; giacchè la Critica, come Kant la intendeva, si propone essenzialmente di indagare come siano possibili *a priori* dei giudizi, riguardino poi questi il conoscere stesso o l'operare o il sentire. Da ciò la necessità di trovare una facoltà rappresentativa corrispondente al sentire, e questa facoltà Kant l'ha voluta vedere nel giudizio; considerando che appunto il sentimento di piacere e di dolore è fondamento o causa di certi giudizi, i quali sono indipendenti sia dall'intelletto sia dalla ragione.

Abbiamo dunque tra le Critiche di Kant e i loro oggetti questi rapporti e queste corrispondenze. Tutte e tre le Critiche si fanno naturalmente col pensiero, colla ragione; tutte e tre le Critiche hanno per proprio e diretto oggetto una facoltà rappresentativa, cioè la *Ragion pura* l'intelletto, la *Ragion pratica* la ragione, la *Critica del Giudizio* il giudizio. Per la *Ragion pura* l'oggetto diretto o prossimo è anche l'oggetto remoto, voglio dire che essa si propone di esaminare una facoltà rappresentativa nel suo proprio fine che è quello di conoscere; la *Ragion pratica* invece ha per oggetto remoto il Volere a cui si propone di indicare la legge assoluta che lo deve governare, finalmente la *Critica del Giudizio* ha per oggetto remoto il sentimento. È facile il vedere quanto sia artifiziosa questa spartizione delle tre Critiche, se si riguardano sotto il rispetto del loro oggetto immediato, mentre la sola divisione naturale è quella tolta dal loro oggetto remoto. Del resto i titoli stessi dati da Kant a' suoi scritti quasi si ribellano a quella sua distribuzione. Infatti mentre la *Critica della Ragion pura* dovrebbe aver per oggetto l'intelletto, essa s'intitola invece *della Ragione pura;* e quanto alla *Ragione pratica* è bensì vero che considera principii razionali, ma essa non fa la critica dell'intiera facoltà del volere, come la Ragion pura non la fa di tutte le nostre facoltà rappresentative, ma si occupa del Volere solo in quanto esso si subordina ad una legge razionale: finalmente quanto alla *Critica del Giudizio*, non si capisce per verità come un esame dei principii del gusto possa costituire una critica della facoltà di giudicare; la cosa è tanto più strana quando si considera che nella stessa *Ragion pura* Kant non

contrappone mai la facoltà di giudicare all'intelletto, ma riguarda il giudicare come una funzione dell'intelletto, e più volte quasi identifica l'una facoltà coll'altra. Quest'artifiziosa coordinazione delle due facoltà, e il falso rapporto stabilito tra il gusto e la facoltà astratta del giudicare, sono fecondi di equivoci ed errori nella *Critica del Giudizio*. — Sciogliendoci dunque da questi artifizi noi considereremo la prima *Critica* come una vera *Teorica della conoscenza*, la seconda come un'*Etica*, la terza come un'*Estetica* nel modo che si intende oggi; alla quale Kant aggiunge, senzachè esse si connettano strettamente tra loro, una dottrina intorno alla *Teleologia*. Tutte e tre queste *Critiche* hanno procedimenti comuni, alcuni in apparenza, altri nella sostanza. È realmente comune il procedimento generale che tiene Kant ne' suoi scritti: partire da un dato innegabile dello spirito, da una funzione, e vedere se a questa funzione si possono trovare nella nostra mente dei principii, delle regole *a priori*. Da questo procedimento comune abbiamo pure un risultato comune importantissimo, il quale consiste nel riconoscere in ciascuna delle tre facoltà generali del nostro spirito dei principii *a priori*, e quindi universali e necessari. Era una persuasione profonda, e senza dubbio anche giusta, di Kant che non sia possibile scienza senza tali principii e che questi non possono essere principii universali e necessari se non sono *a priori*. La *Scienza* è il prodotto più alto della facoltà conoscitiva, il *Bene morale* lo è della facoltà volitiva, il *Bello* del sentimento. Ora come per la scienza ossia per il Vero, così anche per il Buono e per il Bello si richiedono principii universali e necessari, e quindi *a priori*; e questi prin-

cipii Kant crede di aver trovato colle sue tre Critiche.

La Ragion pura ci dà i principii *a priori* valevoli per la scienza, per la teoria; ma questi principii sono *costitutivi*, cioè hanno valore objettivo solamente per il mondo sensibile, il mondo fenomenico; la Ragion pratica ci dà pure i suoi principii costitutivi; ma questi valgono solamente per il mondo sovrasensibile in relazione colla nostra libertà, ossia per la nostra condotta morale, ma non ci porgono alcuna scienza teorica sulla natura delle cose. Finalmente la *Critica del Giudizio* ci porge i principii costitutivi *a priori*, o meglio una regola indeterminata *a priori* di una necessità puramente soggettiva, ma pur valida universalmente, per i nostri giudizi sul bello.

Ora Kant si studia in vari modi di mostrare come questa *Critica del Giudizio* sia mediatrice tra le altre due. Kant vede questa mediazione in tre modi diversi:

1° La *Critica del Giudizio* ha per suo oggetto proprio una facoltà rappresentativa la quale è media tra due altre, cioè tra l'intelletto e la ragione. Però una tale considerazione oltre non esser conforme alla teoria generale di Kant intorno alle facoltà conoscitive, la quale contrappone l'intelletto al senso ed alla ragione e non l'intelletto al giudizio, non può in ogni modo aver qui importanza; giacchè è bensì vero che nelle sue funzioni intellettive la mente passa dall'idea al giudizio e da questo al raziocinio, e che, sotto quest'aspetto psicologico, il giudizio sta quindi di mezzo tra l'idea e il raziocinio; ma il giudizio ha poi una parte uguale in tutte e tre le Critiche; e non si capisce come ve ne sia una consacrata in modo particolare ad esso. E questo è tanto vero che il problema

fondamentale comune a tutte e tre le Critiche è *come siano possibili giudizi sintetici a priori?*

2° La *Critica del Giudizio* concerne il sentimento, il quale è appunto una facoltà che sta di mezzo tra il percepire e il volere. — Anche qui non neghiamo che in genere il sentimento si possa riguardare come una facoltà media tra le altre due, poichè il sentimento è determinato dall'apprendere e ha sempre per oggetto una rappresentazione, e d'altra parte esso determina il volere e lo muove ad operare. Ma queste considerazioni generiche non possono valere per il caso di Kant, poichè, come s'è veduto, egli non fa propriamente la critica delle tre facoltà nel giro di tutta la loro attività, ma solamente per certi determinati intenti; fa cioè la critica delle facoltà rappresentative in quanto sono rivolte alla scienza, la critica del Volere rispetto al Buono, la critica del sentimento rispetto al Bello. Era dunque ufficio di Kant di mostrare, non già che il sentimento in genere stesse tra il Percepire e il Volere, ma che il sentimento estetico sia medio tra la scienza e la moralità.

3° Questo terzo aspetto è assai più grave dei due precedenti, perchè è tolto, non dalle generalità che qui non andavano considerate, ma dalla natura propria e particolare degli oggetti delle tre Critiche.

Kant pur ammettendo una terza Critica, mantiene però la sua distinzione generale della Filosofia in Filosofia teorica ed in Filosofia pratica, perchè tutti i principii che si possono stabilire intorno al gusto come intorno all'altra parte della *Critica del Giudizio*, cioè alla Teleologia, appartengono propriamente alla Filosofia teoretica. La Filosofia teoretica e la Filosofia pratica

sono invece profondamente distinte fra loro, perchè la prima ha per oggetto i *concetti naturali* (*Naturbegriffe*), la seconda i *concetti della libertà* (*Freiheitbegriffe*) o concetti morali, e ognuna di queste due specie di concetti ha il proprio dominio, assolutamente separato dall'altro. Questi due dominii, l'uno della natura l'altro della libertà, formano dunque due mondi diversi, il mondo sensibile o fenomenico, e il mondo intelligibile; tra essi non è possibile, teoricamente, mettere alcun ponte, o aprire un passaggio; cioè dalla conoscenza del mondo sensibile non si può trarre una scienza qualsiasi del mondo intelligibile.

Ma non ostante questa assoluta separazione teoretica tra i due mondi, deve pure pensarsi come possibile tra essi, per uso pratico, una congiunzione, giacchè il concetto della libertà, ossia il concetto morale, deve attuarsi anche nel mondo sensibile, costituendo la moralità il fine supremo della realtà universale. Ora Kant trova che la Critica del giudizio riesce appunto a congiungere insieme il mondo della Natura e quello della Libertà per mezzo del concetto di finalità. La Natura è fondata sulla regolarità, sulla conformità a leggi (*Gesetzmässigkeit*); la Libertà, ossia la moralità, deve aver per effetto il fine supremo (*Endzweck*). Ma tale fine supremo deve attuarsi e apparire nel mondo fenomenico, ossia nel dominio della natura. La conoscenza teorica di questa non ci fa concepire la possibilità di siffatta attuazione; ma il giudizio estetico facendoci rappresentare la natura secondo un fine in genere, ci fa implicitamente pensare alla possibilità, che la natura sia pure dominata da quel fine supremo e quindi destinata a realizzarlo, sotto la condizione però dell'operare libero e morale.

E Kant conclude che la *Critica del Giudizio*, considerata così come mediatrice tra la Ragion pura e la Ragion pratica, ci porge ne' suoi principii e ne' suoi oggetti un eccitamento alla scienza ed alla virtù.

Vedremo se si possa ammettere e in qual senso la relazione stabilita da Kant fra le tre Critiche colle idee esposte in questo terzo punto; qui dobbiamo esaminare questo concetto di finalità, su cui Kant pretende fondare tale relazione e in genere tutta la sua *Critica del Giudizio*.

Secondo Kant, *giudizio* o facoltà giudicativa *in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nel generale* (*Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken*). Ora questa funzione si può esercitare in due modi, o assumendo un particolare sotto un generale che già si possiede, ovvero trovando il generale ad un particolare che ci è dato. Nel primo caso il giudizio si dice *determinante*, nel secondo *riflettente*. Tutte le volte che noi applichiamo agli oggetti sensibili le categorie e i principii dell'intelletto lo facciamo per mezzo di giudizi determinanti. Questi giudizi sono necessari per pensare quegli oggetti, giacchè senza i principii intellettivi quegli oggetti restano unicamente oggetti del senso e non esistono per l'intelligenza.

Però se i principii intellettivi bastano a farci *pensare* gli oggetti del senso, ad affermare tra di essi certi rapporti, non valgono a farci riconoscere gli oggetti della natura come connessi in modo da formare un sistema unico di esseri e di fatti. Eppure non è dubbio che noi presupponiamo in genere che la natura formi un tal sistema. Infatti noi, dopo

aver ridotti più oggetti alle loro specie, cerchiamo un genere che in sè comprenda queste specie; dopo aver scoperte più leggi particolari, ne cerchiamo una più generale di cui quelle si possano riguardare come derivazioni, ecc.; insomma noi miriamo ad unificare la natura, a ridurre tutte le cose ad un solo principio. Ora quest' idea dell' unificazione universale, la quale dirige tutti i nostri studi e le nostre indagini intorno alla natura, non si trova necessariamente contenuta nei principii intellettivi; nè essa si può neppur considerare come un' idea venuta dall' esperienza, poichè ci serve di regola nell' esperienza stessa. Questa idea, e il principio che ne deriva, vanno dunque riconosciuti come un' idea e come un principio *a priori*. Però un tal principio *a priori* non è costitutivo come i principii intellettivi, esso non è una legge da noi imposta alla natura e che la natura, anche riguardata fenomenicamente, possa ricevere da noi, ma è un principio meramente regolativo e subjettivo, un principio col quale noi, senza risolvere che la natura sia realmente il prodotto di un' intelligenza e ordinata per un' intelligenza, ce la rappresentiamo però come tale.

Questo principio regolativo, benchè dato *a priori*, non ha dunque una necessità objettiva, ma soltanto subjettiva; perciò l' ordinamento della natura, ad esso conforme, ci appare come contingente; ma l' idea di quest' ordinamento stesso ci è indispensabile per ridurre i fenomeni della natura ad un sistema, per acquistarne una vera cognizione.

Il principio dunque che la natura sia conformata ai bisogni di un' intelligenza è un vero principio trascendentale, perchè esprime una condizione universale

a priori, per la quale soltanto è possibile in noi la cognizione di certi oggetti.

In forza di tal principio la natura vien dunque riguardata come finale; ma tale finalità viene ad essa attribuita come un felice accidente, come un opportuno accordo della natura fenomenica colle nostre facoltà rappresentative, accordo che riscontrandosi in un oggetto ci produce piacere. Ora, dice Kant, quando una proprietà di un oggetto si riferisce solamente al soggetto, ossia ha valore e senso soltanto per riguardo ad esso, tale proprietà si chiamerà una *proprietà estetica* di quell'oggetto (*eine esthetische Beschaffenheit*), e per la natura sua non può esser data od esistere se non rispetto ad un sentimento di piacere o di dolore.

Ora considerando la finalità della natura in rapporto alle nostre facoltà rappresentative, noi l'abbiamo pur riconosciuta come soggettiva. Si dovrà dunque concludere che la finalità sia anche estetica? Per verità se noi leggiamo il punto VII dell'*Introduzione* nel quale Kant si propone di passare dal concetto generale della finalità della natura a quello speciale della finalità estetica, noi troviamo nell'esposizione e nelle spiegazioni di Kant tali oscurità ed equivoci che riesce assai difficile penetrarne il vero pensiero. Però le difficoltà non sono solamente nell'esposizione ma nel pensiero stesso, non essendo possibile, come pretendeva Kant, fondare l'Estetica esclusivamente sul concetto di finalità formale. Riservandoci di esaminare più tardi queste intrinseche difficoltà che travagliavano la dottrina di Kant, tentiamo prima di esporre questa in una maniera più chiara e più concatenata di quel che appaia nel-

l'opera stessa del nostro Autore, senza però alterarne il pensiero.

Gli è certo che Kant non poteva riguardare come fondamento proprio del bello la finalità meramente formale della natura in genere, per la quale noi ci rappresentiamo gli oggetti come riducibili ad un sistema intellettivo; giacchè in tal caso un oggetto sarebbe bello, quando si conformi ai bisogni della nostra intelligenza; e sorgerebbe una confusione tra il bello e il buono o l'utile, che Kant vuole assolutamente evitare. Perchè una finalità formale subjettiva produca il bello, sono necessarie dunque certe condizioni particolari che Kant non determina, ma delle quali certamente queste due debbono riguardarsi come principali: 1ª quella finalità non deve riguardare la natura in genere, ma determinati individui; 2ª noi dobbiamo rappresentarci questi oggetti come finali, cioè come armonizzanti colle nostre facoltà rappresentative, senza riferirci a nessun concetto, senza avere e senza cercare nelle rappresentazioni di quegli oggetti alcuna cognizione. Insomma, secondo Kant, quando noi, prima di possedere cognizione di un oggetto, o in ogni modo facendo del tutto astrazione da essa, ne abbiamo una rappresentazione la quale soddisfa nello stesso tempo il nostro intelletto e la nostra immaginazione e mette d' accordo l'una coll'altra queste due facoltà, allora quella rappresentazione diventa per noi *estetica*, essa eccita in noi un piacere, l'oggetto di quella rappresentazione si dice *bello*, e la facoltà di apprenderlo come tale si dice *gusto* (*Geschmack*).

Non bisogna dunque credere, sebbene alcune espressioni di Kant, specialmente nel numero VII, lascino

qualche equivoco, che Kant abbia voluto riguardare come estetica qualunque rappresentazione della finalità formale degli oggetti. Ma un altro errore va evitato, quello cioè che qualunque rappresentazione estetica sia con ciò stesso una rappresentazione del bello.

Gli è vero che Kant intende sovente in senso stretto per *rappresentazione estetica*, la rappresentazione del bello; ma in senso più generale egli intende anche per rappresentazione estetica, una rappresentazione congiunta con un qualunque sentimento di piacere o di dolore. Parlando esattamente dunque dovremo riconoscere che la rappresentazione del bello è una specie delle rappresentazioni estetiche; ma essa, benchè congiunta sempre con un sentimento, a differenza delle altre rappresentazioni estetiche, ossia delle percezioni sensibili, è una rappresentazione non conoscitiva della finalità formale di un oggetto, e il sentimento con essa congiunto è comunicabile a tutti gli uomini, ha cioè un valore universale, perchè ha un valore universale il suo stesso fondamento.

Conosciuta la vera base che Kant voleva porre alla sua Estetica, non sarà difficile sceverare nella sua dottrina gli errori dalle verità giuste e profonde da lui intravedute, verità che egli avrebbe potuto schiarire e compiere assai meglio, se anche qui egli non avesse ripetuto ne' suoi procedimenti lo stesso errore commesso nella *Ragion pura*. L'argomento propostosi da Kant non poteva esser trattato senza una profonda e accurata indagine psicologica. Invece egli volle seguire unicamente il suo metodo critico: trovò un'idea generale, quella della finalità formale della natura, che ci dà in modo vago ed incerto una qual-

che spiegazione dei nostri giudizi estetici, e in essa volle senz' altro vedere la loro ragione ed il loro fondamento essenziale, una norma *a priori* del gusto, come la posseggono la scienza e la moralità.

Certamente Kant ha ragione di combattere, come meglio vedremo in seguito, la dottrina wolfiana, secondo la quale la rappresentazione del bello sta in una percezione oscura della perfezione delle cose; egli vide giustamente che nel giudizio sul bello si tratta di una qualità *sui generis* che noi attribuiamo agli oggetti: con uguale verità ed acutezza egli vide pure che tutte le nostre rappresentazioni del bello sono congiunte con un sentimento di piacere, e che questo è un elemento essenziale di quella rappresentazione. Ma egli non fu poi ugualmente felice nel determinare le relazioni del bello colle nostre facoltà rappresentative.

Io credo che Kant siasi apposto nel cercare la ragione del bello in un certo accordo dell' oggetto colle nostre facoltà rappresentative, colla nostra immaginazione e col nostro intelletto; ma egli ebbe poi torto nel voler determinare questa ragione col concetto di finalità formale. Questo concetto, anzichè schiarire, oscura tutta la dottrina estetica di Kant, ne travia e confonde il pensiero. Com' egli stesso riconosce in qualche luogo, un oggetto bello, senza darci, inquanto è tale, alcuna cognizione, eccita la nostra immaginazione e la nostra intelligenza in modo vago e indeterminato: come ogni istrumento musicale dà alle varie note un timbro particolare, il quale è determinato, come ha provato l'Helmholtz, da una serie di ondulazioni secondarie che si producono insieme alle ondulazioni particolari della nota e quasi

la corteggiano, così in ogni rappresentazione e percezione del bello noi abbiamo un corteggio di immagini e di idee suscitate in noi appunto dalla rappresentazione di quell'oggetto bello. Sta in ciò solamente il bello? No certamente, poichè in tal caso noi dovrem dir bello qualunque oggetto che, collegandosi strettamente con molti nostri pensieri e ricordi, eccita questi nel nostro spirito ogniqualvolta noi lo apprendiamo. È certo parte costante di una rappresentazione estetica (intesa in senso stretto) codesta vivacità di pensiero e di immaginazione; ma l'oggetto vien detto bello propriamente, perchè esso suscita in noi un sentimento intimo particolare che diciamo appunto *estetico*.

Il concetto di finalità formale dava però modo a Kant di fare una dottrina che avesse almeno un principio *a priori*, che fosse perciò più sistematica e quindi conforme alle sue costanti aspirazioni; e d'altra parte il concetto più generale di fine gli rendeva possibile di congiungere nella *Critica del Giudizio* l'Estetica e la Teleologia.

La finalità di cui si occupa l'Estetica è, come vedemmo, una finalità meramente subjettiva; e benchè anch'essa sia sottoposta ad una regola generale *a priori*, tuttavia noi non acquistiamo con essa alcuna *cognizione*, ma solamente *un piacere*. La finalità invece di cui si occupa la Teleologia, è una finalità objettiva e fondata sopra un concetto. In questa finalità noi abbiamo un accordo della forma colla possibilità dell'oggetto, secondo un concetto che precede e contiene la ragione di quella forma. Questa finalità è indipendente da ogni sentimento e si giudica secondo un' idea, e così mentre la finalità formale o

subjettiva non riguarda per nulla nè la realtà nè la possibilità dell'oggetto, e ne considera solamente la rappresentazione ne' suoi rapporti colle nostre facoltà, la finalità objettiva riguarda invece un oggetto inquanto è reso possibile o realizzato secondo un fine, o inquanto noi non lo possiamo pensare come possibile o realizzato se non secondo un concetto finale. Perciò gli oggetti che noi riconosciamo come esistenti, secondo una tale forma, si dicono *fini di natura* (*Naturzwecke*). Se vi siano o no di siffatti oggetti, od anche se siano possibili, non lo si può *a priori* sapere. Dunque la teleologia avrebbe un fondamento sperimentale, e riguardando essa una questione intorno all'esistenza o alla possibilità reale delle cose, dovrebbe appartenere alla Filosofia teoretica. Kant non dice poi perchè ciò malgrado egli ne faccia una parte essenziale della *Critica del Giudizio.*

La *Critica del Giudizio* si distingue dunque anzitutto in due parti principalissime, le quali propriamente andrebbero riguardate come costituenti due critiche o due dottrine ben differenti l'una dall'altra: l'una è la *Critica del Giudizio estetico*, l'altra la *Critica del Giudizio teleologico.* Noi le esponiamo in due capitoli distinti.

La Critica del Giudizio estetico si suddivide poi alla sua volta in due altre parti principali, di cui l'una tratta del *Bello*, l'altra del *Sublime.* Questa distinzione, sebbene abbia per Kant, come vedremo, un'importanza maggiore di quella che vi danno altre teorie, non viene, nell'*Introduzione*, molto schiarita e determinata. Kant scrive dunque in sulla fine del numero VII, prima ancora di aver determinata la divisione generale tra Estetica e Teleologia, che *la*

nostra suscettività ad avere un piacere dalla riflessione sulle forme delle cose, non designa solamente una finalità degli oggetti per riguardo al nostro giudizio riflettente e secondo il concetto della natura esistente nel soggetto, ma anche viceversa la finalità del soggetto, per riguardo agli oggetti considerati secondo la loro forma od anche secondo la loro informità, ma sempre secondo il concetto di libertà (ossia secondo il concetto morale (1)). La spiegazione non è molto chiara; ma Kant ha voluto dire che mentre il Bello riguarda gli oggetti naturali inquanto essi, secondo la loro forma, si adattano alle nostre facoltà conoscitive anteriormente ad ogni concetto, il Sublime invece considera il soggetto stesso secondo il principio morale, in relazione cogli oggetti riguardati nella loro forma ed anche nella loro informità.

Come la *Ragion pura* e la *Ragion pratica*, così anche la *Critica del Giudizio* contiene l'*Analitica* e la *Dialettica*. Nell'Analitica si fa l'esame del giudizio intorno al Bello e intorno al Sublime e vi si discorre dell'arte e delle sue facoltà, nella Dialettica si risolvono alcune questioni per verità già toccate precedentemente intorno ad un'apparente contraddizione tra le qualità del Bello e del Sublime.

(1) *Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen, bezeichnet nicht allein eine Zweckmässigkeit der Objekte in Verhältniss auf die reflecktirende Urtheilsskraft, gemäss dem Naturbegriffe am Subject, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände, ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitbegriffe* (p. 33).

§ 2. Analitica del Bello.

L'*Analitica del Bello* non viene da Kant distinta in capitoli, ma in quattro *Momenti*, ciascuno dei quali determina e spiega una proprietà del Bello, e quindi del giudizio estetico, preso in senso stretto ossia come *giudizio di gusto* (*Geschmacksurtheil*). Questi quattro momenti, come è facile indovinarlo, corrispondono alle quattro classi delle categorie e si propongono quindi di determinare il Bello rispetto alla *qualità*, rispetto alla *quantità*, rispetto alla *relazione dei fini* che sono considerati dal giudizio di gusto, e finalmente rispetto alla *modalità della compiacenza* che ci procurano gli oggetti belli.

a) Determinazione del Bello rispetto alla qualità.

In questo primo momento Kant viene a determinare con precisione il rapporto del Bello per riguardo al sentimento, perciò egli considera due altri oggetti che con questo pure hanno strette relazioni, voglio dire l'*Aggradevole* (*das Angenehme*) e il *Buono* in genere (*das Gut*). Kant però vede anzitutto la necessità di fissar bene la differenza tra la *sensazione* (*Empfindung*) e il *sentimento* (*Gefühl*), e lo fa con molta chiarezza, verità e precisione. Kant si lagna della confusione in cui anche nella lingua tedesca si cade sovente rispetto alla sensazione, prendendo la parola a questa corrispondente (*Empfindung*), ora a significare una semplice rappresentazione, ora un sentimento (così diciamo anche noi sensazione di colore e sensazione piacevole o dolorosa). Kant osserva molto

giustamente esser ben altra cosa la sensazione come fenomeno rappresentativo, come percezione, e la sensazione presa a significare il piacere o il dolore. Nel primo caso la sensazione si riferisce ad un oggetto, ci fa apprendere un qualche cosa; nel secondo caso invece non si apprende nulla, non ci riferiamo ad un oggetto ma a noi stessi; perciò Kant la chiama anche *sensazione subjettiva* (*subjective Empfindung*), ma più propriamente *Gefühl* (*sentimento*).

Con questa distinzione si comprenderà facilmente l'osservazione di Kant, che una cosa si dice bella quando la rappresentazione di essa non vien considerata per mezzo dell'intelletto inquanto ha un valore objettivo, ma vien riferita soltanto al soggetto per mezzo dell'immaginazione, e considerata per riguardo al sentimento che essa solleva in noi.

Il giudizio di gusto non è dunque in nessun modo un giudizio conoscitivo, ma è un giudizio che è necessariamente legato con un sentimento. Ma se il Bello è legato con un sentimento come lo sono l'Aggradevole e il Buono, sembra che anche il Bello debba contenere, al pari di quelli, un interesse. Ora Kant si propone di dimostrare come il Bello, sebbene essenzialmente legato col sentimento, pure è affatto disinteressato e per tale proprietà si distingue profondamente dall'Aggradevole e dal Buono.

Interesse, secondo Kant, *è il piacere congiunto colla rappresentazione dell'esistenza di un oggetto*; quindi è interessato un sentimento quando è determinato dalla esistenza o dalla non esistenza di un oggetto. Ora tanto l'Aggradevole quanto il Buono hanno in questo senso un interesse. *L'Aggradevole è ciò che nella sensazione piace ai sensi* (*was den Sinnen in der Empfin-*

dung gefällt), *Buono invece è ciò che piace per mezzo di un concetto razionale.* Il Buono è però di due specie: una cosa può esser buona come mezzo, ed esser buona in sè: nel primo caso si dice *utile*, nel secondo buona propriamente. Ma quali sono queste cose propriamente buone? Alcuni vogliono, dice Kant, farci riguardare come Bene massimo la felicità; ma a ciò si oppone la Ragione, facendo valere i diritti del Bene morale che è bene assoluto. Però, comunque sia di questo, tanto l'Aggradevole quanto il Buono nelle sue varie specie presuppongono un interesse, essendo sempre legati non solo alla rappresentazione ma anche all'esistenza di un oggetto. Questa cosa è chiara per l'Aggradevole, per l'utile e per il bene soggettivo; quanto al bene morale non v'è dubbio che il giudizio che noi rechiamo sopra un dovere da compiersi, e l'atto stesso che si compie debbono essere affatto disinteressati; ma la legge morale produce un interesse, inquantochè ha per suo effetto un sentimento morale, un sentimento pel quale si gioisce dell'azione buona compiuta, e se n'ha la coscienza tranquilla e soddisfatta. — A differenza di tutte queste qualità il Bello piace indipendentemente dall'esistenza dell'oggetto, che si riguarda come bello: piace nella semplice rappresentazione.

Da ciò nasce un'altra grandissima differenza tra il Bello e le altre due proprietà: queste, richiedendo l'esistenza degli oggetti, possono essere fini del nostro volere, giacchè volere una cosa e compiacersi della sua esistenza o tendere ad essa sono tutt'uno, dice Kant; rispetto al Bello noi siamo invece meramente contemplativi. Perciò Kant ne inferisce, con poco rigore logico invero, che mentre rispetto al Bello il

nostro giudizio è libero, esso è invece determinato, quanto all'Aggradevole, dalla natura dei nostri sensi, quanto al Bene, dalla natura delle cose o dalla legge morale. — Ma non si potrebbe ugualmente dire, osservo io, che il Bello è determinato insieme dalla natura nostra e da quella degli oggetti?

In ogni modo Kant conclude questo primo momento con una prima determimazione del Bello e ce la dà indirettamente col definire il giudizio di gusto. *Il Gusto è*, dice Kant, *la facoltà di giudicare un oggetto o un modo di rappresentazione per mezzo di un sentimento, indipendentemente da ogni interesse. — Quest'oggetto si dice Bello.*

b) **Determinazione del Bello secondo la quantità.**

In questo secondo momento si tratta del valore che il giudizio di gusto propriamente detto ha o deve avere presso tutti gli uomini. Kant chiama, in largo senso, *giudizi estetici* tanto i giudizi sull'Aggradevole quanto i giudizi sul Bello, attribuendo i primi al *gusto dei sensi*, i secondi al *gusto di riflessione*; benchè soventi volte usi poi promiscuamente delle espressioni *giudizio estetico* e *giudizio di gusto* per significare il giudizio sul Bello (1). Kant, in questo *secondo Momento*, intende provare che dalla proprietà attribuita al giudizio sul Bello dal *Momento* precedente si può senz'altro inferire che quel giudizio deve avere un valore universale. Infatti, secondo il pensiero di Kant, ciò che differenzia i sentimenti degli uomini rispetto alle medesime cose, è l'interesse subjettivo che noi ad

(1) E così faremo anche noi quando non ci sia pericolo di equivoco.

esse prestiamo; ora nell'Aggradevole questo interesse è diverso secondo i varii uomini, poichè, come si dice generalmente, *ognuno ha i suoi gusti;* perciò i giudizi sull'Aggradevole sono individuali e privati e non hanno alcuna pretensione all'universalità. Ma i giudizi sul Bello sono dati senza nessun interesse, liberamente; potremmo dunque legittimamente aspettarci che un giudizio da noi pronunciato intorno alla bellezza di un oggetto, abbia l'assenso di tutti gli altri uomini. Però tale assenso è piuttosto da noi reclamato che aspettato come un fatto naturale; noi crediamo cioè che quando nel formare un giudizio estetico (in senso stretto) abbiam lasciato in disparte tuttociò che appartiene all' Aggradevole e al Buono, e quindi abbiam fatto astrazione da ogni possibile interesse, quel giudizio debba esser riguardato come *pubblico*, e acquistarsi il *suffragio universale* (*eine allgemeine Stimme*).

Con ciò non si vuol dire che di fatto questo assentimento universale si trovi sempre nei giudizi sul Bello e manchi invece nei giudizi sull' Aggradevole; perchè anzi non v' ha cosa di cui si discuta tanto quanto sulla bellezza degli oggetti; e vi sono d'altra parte sentimenti interessati nei quali si trova tra gli uomini un mirabile accordo. Ma, secondo il pensiero di Kant, tale sentimento in un giudizio estetico interessato è un assentimento accidentale il quale rende il giudizio meramente *generale*, senza dargli vera *universalità;* il giudizio sul Bello invece rimane sempre, in idea, assolutamente generale, cioè *universale*, quand'anche non abbia acquistato l' assenso di tutti gli uomini. Ma tale universalità ha una natura, o almeno un fondamento suo particolare, diverso da quello de-

gli altri giudizi che pure sono tenuti per universali, come sono i giudizi di esperienza, come possono *essere* gli stessi giudizi sul Bene. L' universalità di questi giudizi è fondata sui concetti, quindi è un'universalità objettiva; o, più esattamente, un'universalità la quale è bensì subjettiva ma che deriva da una condizione objettiva, poichè i concetti per natura loro si riferiscono agli oggetti. Qui invece, nei giudizi di gusto, si tratta di una condizione meramente subjettiva, perchè manca il concetto, e i giudizi sono privi d'ogni valore conoscitivo.

Come dunque possono quei giudizi avere tale universalità?

Kant, colla sua dottrina, doveva trovarsi in siffatta questione molto imbarazzato. Come si è veduto, egli sta fermo nel principio che il giudizio di gusto è pronunciato senza l'aiuto di concetti, non è insomma, come ripete più volte, un giudizio logico. Su qual fondamento si pronuncia dunque? Kant aveva lasciato credere, in alcune ambigue spiegazioni precedenti, che quel giudizio si fondi sullo stesso sentimento di piacere, sopra un sentimento particolare che noi diciamo sentimento del Bello. Ma qui, in sulla fine del secondo *Momento*, egli affronta direttamente la gravissima questione, e si chiede *se nel giudizio del gusto il sentimento di piacere preceda o segua la giudicazione dell'oggetto?*

Kant risponde che, se dovesse precedere il piacere al giudizio e questo esser determinato da quello, non vi sarebbe più differenza tra il giudizio sul Bello e il giudizio sull'Aggradevole; anche il giudizio di gusto sarebbe un giudizio determinato o empirico, come dice Kant, non sarebbe più un giudizio libero e puro, cioè

sciolto dagli impulsi dei sensi. Convien dunque ammettere, conchiude Kant, che il giudizio intorno alla bellezza di un oggetto preceda il piacere che questo produce in noi, cioè che il piacere dell'oggetto sorga in noi dopochè s'è trovato che quell'oggetto è in armonia colla nostra immaginazione e col nostro intelletto, e accorda l'una coll'altro. Ma in tal modo il giudizio estetico non diventa un giudizio intellettivo? No, risponde Kant, perchè la coscienza di quell'accordo non si acquista per mezzo di una cognizione o di concetti, ma per mezzo di una vera *sensazione* (*Empfindung*); cioè per mezzo di un atto interno che ci fa *sentire* noi stessi internamente ravvivati da certi oggetti, e il nostro intelletto e la nostra fantasia meglio disposti ad un'armonica attività. E perchè tale disposizione dovrebbe trovarsi in tutti gli enti conoscitivi, per questo noi pretendiamo che il giudizio estetico, il quale è determinato da quella disposizione, sia universale.

Ma è facile il vedere che con ciò la questione è ben lontana dall'essere sciolta. Se il giudizio sul Bello è fondato sopra una sensazione, allora esso non è più puro nè libero; esso ha in ultimo lo stesso fondamento del giudizio sull'Aggradevole. Kant dirà che il giudizio sull'Aggradevole non è direttamente fondato sulla sensazione, ma sul piacere nella sensazione; il quale, come vedemmo, si distingue profondamente dalla sensazione stessa. Ma come la sensazione per sè è cieca, e il giudizio deve esser dato prima, indipendentemente dal sentimento, dovrem dunque concludere che esso è fondato sopra un vero riconoscimento intellettivo dell'accordo in cui l'oggetto si trova colle nostre facoltà rappresentative. In tal

modo anche il giudizio estetico si trasforma in un giudizio logico. A sfuggire questa difficoltà Kant tenta, come altre volte, una via diversa, nella quale però egli finisce a guastare la sua bella dottrina intorno alla differenza tra percezione e sentimento. Questa via consiste nel confondere il sentimento di piacere o di dolore colla coscienza dell'accordo o del disaccordo di un oggetto o di un fatto colle nostre facoltà, ovvero nel confondere il sentimento colla coscienza di uno stato volitivo. Questa via noi la vediamo presa apertamente da Kant, non già in questo secondo *Momento*, ma nel seguente dove egli torna, quasi senza avvedersene, a trattare la medesima questione sollevata nel secondo *Momento*, dandovi una soluzione differente. Infatti nel § 10 Kant dice che può essere riguardato come piacere la *coscienza della causalità di una rappresentazione inquanto essa tende a mantenere il soggetto nel medesimo stato*, mentre dolore sarebbe quella rappresentazione che contiene in sè la causa di mutare lo stato delle rappresentazioni.

L'oscurità delle spiegazioni mostra l'imbarazzo e l'incertezza del pensiero di Kant. Ma quelle spiegazioni non gli davano ancor modo di sciogliere la questione. Quindi egli proseguendo nel § 12 a discutere dei rapporti tra il giudizio estetico e il sentimento corrispondente, viene ad istituire un paragone tra questo e il sentimento morale. Ora in questo paragone Kant porge nuove dichiarazioni intorno alla natura del sentimento, sostenendo che *lo stato d'animo di un volere, determinato in qualche modo, è in sè stesso già un sentimento di piacere;* dunque, secondo Kant, come il piacere morale sta nel volere deter-

minato dalla legge morale, così il piacere estetico sta nella stessa coscienza dell'accordo in cui l'oggetto bello è colle nostre facoltà rappresentative, ossia, come lo stesso Kant scrive, il detto piacere *è la coscienza della finalità meramente formale che si trova nell'azione delle nostre facoltà conoscitive, quando ci rappresentiamo un oggetto (das Bewusstsein der blos formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntnisskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird).*

In questo modo sarebbe in ultimo tolta la stessa questione fondamentale se il giudizio preceda o segua il piacere. Ma è chiaro pure che in tal modo si farebbe quella confusione tra sentimento e percezione che Kant voleva a giusta ragione evitare. La coscienza infatti dell'accordo tra un oggetto e le nostre facoltà rappresentative potrebbe produrre il piacere, ma non può essere per sè medesima il piacere. Ora, così stando le cose, la questione dura ancora con tutte le sue difficoltà: o voi riconoscete che un oggetto vien detto bello anche per il piacere o il sentimento particolare che ne accompagna la rappresentazione, e allora non potete più dire che il giudizio intorno all'oggetto preceda il sentimento; oppure persistete nell'affermare che il giudizio sull'accordo dell'oggetto colle nostre rappresentazioni precede il piacere, e allora converrà riconoscere il giudizio sul Bello come un giudizio logico: è impossibile sentire semplicemente, come pretende Kant, un oggetto in armonia colle nostre facoltà: alla sensazione interna (*Empfindung*) è assolutamente necessario si aggiunga o il sentimento o l'intelletto.

Ad ogni modo Kant conclude il secondo *Momento*,

dando questa determinazione del Bello rispetto alla quantità: *Bello è ciò che piace universalmente senza concetto.*

c) Determinazione del Bello rispetto alla relazione dei fini.

In tutte le divisioni artifiziali, come è questa fatta da Kant dei vari *Momenti* del Bello, l'Autore è costretto a ripetere, sott' altre forme, ciò che ha già spiegato in altra parte, o a lasciare delle lacune importanti, ovvero a raccogliere sotto una data rubrica materie che logicamente in essa non entrerebbero. In questo terzo *Momento* noi scorgiamo specialmente il primo e l' ultimo dei tre inconvenienti sopra notati. Il concetto del fine è un incerto legame dei vari argomenti che in esso sono trattati.

Oltre la questione già discussa nel *Momento* precedente e sulla quale, come dicemmo, Kant ritorna anche nel terzo, egli qui tratta specialmente questi cinque argomenti: 1° il rapporto tra il Bello e il concetto di fine; 2° il rapporto del Bello colla perfezione; 3° il rapporto del Bello coll'attrattiva e coll'emozione; 4° la distinzione tra il Bello libero e il Bello misto; 5° l'ideale della bellezza.

Come s'è veduto, Kant pone sin dal principio uno stretto rapporto tra la bellezza e la finalità, una finalità meramente formale che consiste nell'accordo delle rappresentazioni colle nostre facoltà conoscitive, o più precisamente nel produrre un tale accordo dell'immaginazione coll'intelletto. Ma nel primo *Momento* abbiamo poi veduto come Kant non ammetta che il Bello abbia per oggetto un vero fine. Ora si scioglie l'apparente contraddizione.

Fine è, dice Kant, *un oggetto prodotto dal suo concetto:* come tale esso non è possibile senzachè un soggetto vi *si interessi*, e se lo proponga come oggetto della sua *Volontà*. Ma conviene, prosegue Kant, distinguere un vero fine da un oggetto meramente *conforme a fine* (*zweckmässig*). Quello richiede per la sua possibilità un volere reale; per questo basta la semplice idea di un Volere: *conforme a fine* è dunque un oggetto che noi non possiamo spiegarci senza l'idea di una volontà ad esso rivolta, ma che d'altra parte non ci obbliga a riconoscere questa volontà come veramente esistente, e che quindi non si può riguardare come un fine reale: insomma secondo Kant quell'oggetto non sarebbe che un fine in idea. Ora egli ritiene che tali siano appunto gli oggetti belli, poichè in essi noi facciamo intieramente astrazione dalla loro realtà, e ne consideriamo la rappresentazione nel solo rapporto colle nostre facoltà conoscitive. — Queste cose risultano già chiaramente dal primo *Momento* e qui non sono che schiarite o ripetute con altre parole. Tuttavia importava tornassimo anche noi su queste cose, perchè esse sono fondamentali nella dottrina di Kant. Con esse si collega strettamente la dottrina da lui esposta intorno al secondo argomento, cioè intorno al rapporto del Bello colla perfezione.

Il Bello ha una finalità meramente formale o subiettiva. Ora Kant si propone di provare che esso è affatto indipendente dalla finalità objettiva. Questa è, secondo la divisione di Kant, esterna o interna; l'esterna consiste nel valore che un oggetto ha per un dato fine, consiste insomma nella sua utilità ed è quindi una finalità meramente relativa. Già vedemmo

nel primo *Momento* come questa non sia applicabile al Bello. Quanto alla finalità interna, essa non è altro, secondo Kant, che la perfezione la quale, presa nel suo vero senso come perfezione qualitativa, è l'*accordo d'una cosa come è* (ossia del molteplice, degli elementi che in essa si contengono) *col concetto di ciò che essa dev' essere.* Ora, secondo Wolf e Baumgarten, il giudizio estetico ha per suo fondamento un'oscura percezione di questo concetto; un oggetto ci par bello, perchè così vagamente ed oscuramente ne apprendiamo la perfezione, cioè la convenienza col suo concetto. Kant combatte questa dottrina con due ragioni: 1° ripetendo che il bello è una qualità *sui generis*, la quale non si può confondere con nessun'altra; 2° ripetendo che il bello viene appreso indipendentemente da ogni concetto; e che, come non si può giudicare della perfezione di una cosa senza confrontarla col suo concetto, così è impossibile che ciò si faccia nel giudizio estetico. Secondo Kant, noi consideriamo bensì nell' oggetto bello la sua conformità ad un fine, ma tale conformità è puramente generica e formale e relativa a noi; non è una conformità intrinseca dell' oggetto con sè stesso, cioè colla sua natura ideale. Ora una tale conformità generica e subjettiva non riguarda per nulla la perfezione la quale richiede sempre un fine determinato e objettivo. *Il rappresentarsi una finalità formale objettiva, senza un fine,* dice Kant, *cioè il rappresentarsi la sola forma di una perfezione è una vera contraddizione* (*Eine formale objektive Zweckmässigkeit, aber ohne Zweck, d. i. die blosse Form einer Vollkommenheit sich vorzustellen ist ein wahrer Widerspruch* § 15).

Come nell'argomento precedente Kant si fonda su

quanto ha già spiegato nel secondo *Momento*, cioè che il Bello è indipendente da ogni concetto, così nel terzo argomento egli non fa che svolgere ed applicare le cose dette nel primo *Momento*. Poichè il Bello si distingue essenzialmente dall'Aggradevole, e il sentimento del Bello deve essere affatto distinto da tuttociò che eccita e muove i sensi, così ne verrà che il Bello debba anche essere indipendente da ogni attrattiva e da ogni emozione, e consistere soltanto nella finalità formale; tuttociò che vi si aggiunge per accrescere il piacere del Bello, può, senza dubbio, servire ad eccitare e ravvivare la nostra coscienza e la nostra attenzione verso di esso; ma non accresce per nulla la bellezza dell'oggetto. Perciò Kant sostiene che nella pittura il Bello sta propriamente nel disegno e non nel colore, che nella musica il Bello ci è dato dalla composizione, non dai *toni aggradevoli* (*angenehmer Töne*); anzi egli vede bellezza più pura nei colori semplici che non nei misti, perchè in quelli noi possiamo più facilmente far astrazione da ogni materia della sensazione e badare solamente alla forma della rappresentazione stessa.

Sarà facile di riconoscere in questa teoria, come nell'altra che stiamo per esporre, le conseguenze di due errori di Kant, uno dei quali fu da noi già accennato. E questo è di aver voluto ridurre il Bello ad esprimere soltanto una simile finalità formale, una tale corrispondenza degli oggetti colle nostre facoltà conoscitive, mentre l'eccitazione armonica, che in queste produce la rappresentazione degli oggetti belli, non è essa medesima che una conseguenza del sentimento estetico, nè in essa sola può consistere il Bello. Viene da quest'errore un concetto troppo ri-

stretto del Bello, e per il quale sono esclusi dal suo dominio molti oggetti che hanno pieno diritto ad esservi compresi. L'altro errore, proprio non solamente di Kant ma di molti altri filosofi, anche di gran nome, e sovratutto dei Platonici, sta nella pretensione di assegnare a ciascuno dei concetti fondamentali della mente umana, e sovratutto al *Buono*, al *Vero*, al *Bello*, al *Piacevole*, all'*Utile*, un dominio proprio precisamente determinato, e assolutamente distinto da quello di ogni altro, di guisachè un oggetto il quale entri in uno di questi dominii non possa far parte di un altro. Si dimentica che quei concetti non rappresentano alcun reale in sè, ma sono semplici nostre regole di giudicare i reali, i quali, malgrado le loro somiglianze, hanno pure una natura così varia e complessa e sono così variamente intrecciati e connessi gli uni cogli altri, che un medesimo oggetto può, considerato sotto diversi aspetti, venire assunto sotto differenti categorie. E così non si può escludere che un oggetto possa essere insieme bello, aggradevole ed utile; e benchè non possa avere queste proprietà diverse sotto un medesimo aspetto, tuttavia queste tre proprietà non saranno in quell'oggetto disgiunte l'una dall'altra, ma, pur conservando ciascuna dinanzi al nostro pensiero la sua natura, nella realtà si connetteranno strettamente, ed avranno nella natura complessa ed unica di quell'oggetto, in relazione colle nostre facoltà, un fondamento comune.

Ma Kant ama le distinzioni assolute; perciò egli, come vuole diviso del tutto il Bello dall'Aggradevole, così lo vuole anche disgiungere da ogni rapporto coll'utile e da ogni nesso colla realtà degli oggetti, facendolo indipendente da ogni fine reale ed objettivo.

Ma non ostante questa sua spiccata tendenza, Kant non poteva disconoscere che vi sono molte cose belle le quali servono a determinati usi o ci rappresentano determinati oggetti. Perciò egli nel § 16 distingue due specie di Bellezze: una *bellezza libera* (*pulchritudo vaga*) la quale è affatto indipendente da ogni considerazione di un fine, e *bellezza legata* o bellezza mista (*pulchritudo adhaerens*), nella quale l'oggetto deve esser considerato in relazione con un fine. Abbiamo la bellezza libera nei fiori, nelle ornamentazioni rivolte a nessun uso, ecc. Abbiamo la bellezza mista nell'uomo (inquanto si considera la persona umana rispetto a' suoi vari fini), negli edifizi rivolti a determinati usi, nelle pitture, nelle sculture, ecc. (inquanto esse mirano a rappresentarci determinati oggetti reali).

Ora, secondo Kant, nella bellezza mista l'uomo prova due compiacenze diverse: l'una della bellezza propria dell'oggetto, l'altra della sua convenienza col fine a cui è destinato, ossia della sua perfezione. Ora non v'è dubbio che congiungendosi insieme nel nostro spirito queste due diverse compiacenze, la soddisfazione nostra è maggiore, e maggiore riesce l'accordo delle nostre facoltà. Ma dal loro accoppiamento, osserva Kant, non guadagna, ciascuna per sè, nè la bellezza nè la bontà dell'oggetto. Pare a Kant che il meglio che possa succedere è che l'una o l'altra non ne riceva pregiudizio, essendo facile che nella bellezza mista o il fine sia sacrificato alla bellezza, o questa a quello. Il solo guadagno che può aver l'arte sta in ciò che, mentre per il Bello libero non ci riesce di determinare alcuna regola, nella bellezza mista invece la considerazione dei fini, a cui i vari

oggetti debbono servire, ci può condurre a regole fisse e determinate. Ma queste regole, soggiunge Kant, non sono propriamente regole estetiche, ma *regole dell' accordo tra il Bello e il Buono*, regole nelle quali quello viene subordinato a questo.

In un'osservazione che Kant aggiunge in fine del suo libro, che contiene l'*Analitica del Bello*, egli torna per un' altra via sullo stesso argomento, sostenendo che i veri e propri oggetti del Bello debbono lasciare libertà alla Fantasia, debbono, dice Kant, *esser conformi a leggi* (*gesetzmässig*), ma senza subire una legge determinata, perchè quella non potrebbe esser che data dall' intelletto, e allora si farebbe dipendere il bello da un concetto, alterandosi affatto la sua natura. Kant non nega però che l'uomo provi compiacenza anche per la conformità degli oggetti a certe leggi determinate, per esempio, per la regolarità delle figure geometriche, ecc. Però egli sostiene che una tale compiacenza non è una compiacenza estetica, ma è una soddisfazione che si prova, o perchè in quel modo si ottiene una più facile e più compiuta conoscenza dell'oggetto, o perchè si trova questo più adatto al suo fine: insomma che in ogni caso essa è una compiacenza per la *bontà* dell'oggetto, non per la sua *bellezza*.

Si vede quanta parte abbia in tutte queste considerazioni il secondo errore da me notato precedentemente, di quella divisione assoluta tra i concetti. Gli è questa divisione che impedisce a Kant di vedere un vero carattere estetico nella corrispondenza di un oggetto col suo fine; mentre, per esempio, nelle arti rappresentative una tale corrispondenza è una delle fonti e delle cause principali della bellezza. Ma Kant

non avrebbe potuto ammettere questa verità, senza modificare profondamente il suo concetto della finalità formale, come oggetto proprio del Bello.

La distinzione del Bello libero e del Bello misto si collega strettamente coll'ultimo argomento trattato nel terzo *Momento* cioè coll'*Idealè della Bellezza.*

Sebbene, come abbiamo veduto, il giudizio estetico pretenda all'universalità, tuttavia non vi ha, secondo Kant, alcuna regola objettiva la quale determini per via di concetti ciò che è bello. Questo principio deriva naturalmente dalle dottrine precedenti. Il Bello è indipendente da ogni concetto; quindi non può avere un criterio intellettivo. L'*universalità di un giudizio estetico, l'accordo di tutti i tempi e di tutti i popoli in un medesimo sentimento per la rappresentazione di certi oggetti, è un criterio empirico, ma debole e appena congetturale, che quel giudizio derivi dal fondamento comune che unisce gli uomini nel giudicare sulle forme degli oggetti* (v. § 17). Quindi, secondo Kant, si prendono come regole del Bello solamente alcuni prodotti *esemplari,* dei modelli. Ma egli ammette poi che per il Bello misto noi possiamo anche formarci un *Ideale.*

Questa questione dell'Ideale è trattata da Kant con uno dei procedimenti più curiosi. Dopo aver detto che si riguardano alcuni prodotti del Gusto come esemplari, soggiunge che ognuno deve formarsi da sè il supremo Modello, il Prototipo della Bellezza: che questo Prototipo è l'*Ideale del Bello,* in cui noi ci rappresentiamo in concreto un oggetto come adequato ad un'idea della Ragione: però come quest'idea è affatto indeterminata, esprimendo essa solamente il massimo in genere di una determinata qualità, e l'Ideale

che ad essa corrisponde non si può rappresentare per mezzo di concetti, ma solamente con un'esposizione concreta e particolare, così Kant conclude che quell'Ideale va riguardato come un *Ideale dell'Immaginazione.*

Giunto a questo punto Kant si fa due questioni: 1ª Quale specie di Bello è suscettiva di un Ideale? 2ª Come possiamo noi formarcelo *a priori?*

Alla prima questione Kant risponde coll'escludere dapprima tutto il Bello libero o vago, e col sostenere che solamente il Bello misto, legato ad un fine, può darci un Ideale; ma in ultimo viene a provare che solamente l'uomo può essere l'oggetto dell'Ideale del Bello; e le ragioni che egli ne dà sono assai notevoli, e per verità poco concordi colla sua teoria generale del Bello. Soltanto l'uomo, dice Kant, è l'oggetto di quell'Ideale, essendo, esso solo, fine in sè, poichè egli determina colla ragione i propri fini, e anche quando li deriva dal di fuori, li congiunge coi fini razionali, e in tale loro congiunzione li può giudicare esteticamente. In sì fatto modo Kant abbandona, anche nella sua teoria estetica, il suo mero formalismo, scrivendo: *Così quest'uomo è, tra tutti gli esseri del mondo, il solo capace di un Ideale del Bello, come l'Umanità nella persona di lui, quale Intelligenza, è la sola cosa capace dell'Ideale della perfezione* (*dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, sowie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig*, (v. p. 83).

Ma come si arriva a quest'Ideale? Kant distingue in esso due elementi, l'uno è l'*idea normale per la figura dell'uomo*, l'altro è l'*idea razionale* la quale

considera la figura inquanto essa deve manifestare in sè ed esprimere i fini sovrasensibili dell'uomo.

L'idea normale non è, secondo Kant, un tipo della bellezza umana; perchè un tipo deve esser determinato ed ha quindi un carattere, il quale richiede necessariamente un certo squilibrio nelle facoltà, come avviene nel genio. Quell' idea normale non è che un'idea media la quale serve di regola per giudicare della bellezza della figura umana. Kant, studiandosi di spiegare come si venga formando in noi quest'idea normale, espone una teoria analoga a quella con cui gli Empiristi e Hume in particolare cercano di spiegare la formazione delle idee generali. Egli dice che vedendo noi più oggetti simili, ma differenti fra loro in certe parti, per esempio una moltitudine d'uomini di statura diversa, si forma in noi come l'immagine di un uomo che è, quanto alla statura, medio tra quelli veduti, e che ci rappresenta la statura normale, come quella che nella nostra mente è più fissa e più stabile tra tutte le altre immagini che ci si presentano: avviene, secondo Kant, di quest'immagine normale nel nostro spirito quel che avviene per l'occhio, quando contempla più oggetti, essendovi sempre un punto che per l'occhio è il centro più luminoso. Quest'idea normale varia da un popolo all'altro, perchè variano gli uomini dall'osservazione dei quali essa viene derivata.

Quanto al secondo elemento in cui consiste propriamente l'Ideale dell'uomo, esso non può esser determinato che dalla Ragione, perchè Kant ripone questo secondo elemento nella stessa finalità più alta dell'uomo, ossia nella moralità. L'Ideale del Bello, secondo il pensiero di Kant, sta dunque nella stessa

moralità espressa e manifestata nella figura umana. Perciò afferma Kant che alla formazione di quest' Ideale si richiede insieme ragione e fantasia potente per accordare insieme quei due elementi, la più nobile parvenza della materia col più sublime prodotto dello spirito. In quest' Ideale non vi è nessuna attrattiva, e tuttavia si solleva per esso un grande interesse nel nostro spirito; il che prova che un giudizio dato sotto la sua norma non è mai puramente un giudizio estetico.

Kant conclude questo terzo momento affermando questa terza proprietà del Bello: *La Bellezza è forma della finalità di un oggetto, inquanto noi apprendiamo in esso codesta finalità senza rappresentarvici un fine.*

d) **Determinazione del Bello secondo la modalità della compiacenza.**

Questo quarto *Momento* non fa che ripetere, sotto altra forma, le cose dette nel secondo, poichè si propone di provare un carattere del Bello che si connette inscindibilmente coll'universalità.

Sappiamo già dalla *Ragion pura* come, secondo Kant, un giudizio non possa essere universale, se non è necessario. Ora il giudizio estetico essendo, come s' è veduto, universale, deve pur avere la sua necessità. Quale? Non la *necessità teoretica* spiegata nella *Ragion pura,* perchè questa è objettiva e fondata su concetti; non la *necessità pratica* della moralità, perchè questa richiede una legge morale e non può esser data che da essa. La necessità del giudizio estetico è, secondo Kant, una necessità meramente

esemplare: si reca un giudizio sul quale si pretende il consenso universale secondo una regola, che si ammette, ma *non si può allegare* (*die man nicht angeben kann*). — Tale necessità non si può derivar da concetti e tanto meno acquistarsi per mezzo dell'esperienza; essa è una necessità condizionata che ha valore inquanto ognuno di noi, pronunciando un giudizio estetico, presuppone che esista in tutti gli uomini un fondamento comune per tali giudizi, cioè un *senso comune* (*Gemeinsinn*) o meglio *sentimento comune:* da non confondersi col senso comune, come s'intende per solito, e che dinota *un intelletto comune, il quale forma giudizi teoretici, non secondo un sentimento, ma secondo principii oscuramente appresi.*

Il senso comune, inteso, qui da Kant, consiste dunque in *un principio soggettivo, il quale determina, non per mezzo di concetti, ma per mezzo del sentimento* (*nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe*) *ciò che piace o dispiace, in modo valido universalmente* (v. § 20). In tal guisa Kant viene apertamente a distruggere la dottrina sua, secondo la quale il sentimento deve seguire, non precedere la *giudicazione* (*Beurtheilhung*) *estetica;* ed infatti, tolti i concetti, che rimane per dirigere il nostro giudizio se non il sentimento?

Donde deriva e su qual fondamento può ammettersi questo senso comune? — Kant studiandosi di rimaner fedele alla sua teoria generale del Bello, afferma che questo senso comune è un *effetto dell'azione libera delle nostre facoltà conoscitive* (*die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntnisskräfte*). Resta a vedere se questo senso comune esista realmente e in che modo noi lo dobbiamo o possiamo qui ammettere. Ora Kant nello sciogliere tale questione ripete un er-

rore, che egli commette non di rado, anche nelle altre due *Critiche*. Egli, benchè sovente sia costretto a ricorrere all'osservazione interna e a fondare su di essa molti suoi principii, si studia sempre di derivarli con un procedimento puro, valendosi talora di ragionamenti artifiziosi. Nel caso presente soltanto l'osservazione interna poteva aver rivelato a Kant la natura del giudizio estetico, la pretensione di questo alla universalità, l'accordo degli uomini in questa pretensione; ma pure egli vuole provare, indipendentemente da ogni indagine psicologica, la necessità di quel senso comune, come condizione della comunicabilità delle nostre cognizioni. — Se queste non fossero comunicabili, dice Kant, da uomo a uomo, allora avrebbero ragione gli Scettici nel riguardarle come un mero giuoco delle nostre facoltà rappresentative. Ma se le cognizioni sono comunicabili, deve pur essere comunicabile lo stato d'animo ad esse corrispondente. Ora, sebbene questi stati dell'animo abbiano una diversa *proporzione*, ossia armonizzino variamente colla nostra immaginazione e col nostro intelletto, ve ne deve pur esser qualcuno il quale sia il più adatto e più conveniente alle nostre facoltà conoscitive; e siccome questo *non può esser determinato se non per mezzo del sentimento*, così perchè esso sia universalmente comunicabile, occorre necessariamente quel senso comune di cui intende Kant. Così questi pretende di esser giunto a dimostrare, con un ragionamento affatto puro, la necessità di rappresentarci questo senso comune come condizione essenziale dei giudizi estetici, lasciando poi indeciso se in realtà quel senso comune esista o no.

Kant termina il quarto *Momento* con questa nuova

determinazione del Bello: *Bello è ciò che senza concetto viene riconosciuto come oggetto di una compiacenza necessaria.* E volendo poi nell'*Osservazione generale*, che chiude il libro, riassumere il risultato delle sue analisi, crede di poterlo fare colla seguente definizione del Gusto: *il Gusto è la facoltà di giudicare un oggetto in relazione colla conformità libera dell'Immaginazione a leggi* (*ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft*). Che cosa sia questa *conformità libera a leggi* noi l'abbiam già detto, è un conformarsi liberamente a leggi senza legge determinata; e l'Immaginazione di cui qui si parla non è l'immaginazione che riproduce le immagini scomparse, è l'Immaginazione produttiva, ossia la Fantasia propriamente detta. Il Bello è dunque, secondo Kant, un oggetto *che appare alla Fantasia con una forma quale essa medesima, conforme alle leggi generali dell'intelletto, traccerebbe quando fosse lasciata intieramente a sè stessa* (*wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmässigkeit überhaupt entwerfen würde*).

In tal modo Kant chiude la sua trattazione del Bello col medesimo pensiero col quale egli l'ha cominciata. Egli aveva cercato il Bello in una conformità generica degli oggetti colle nostre facoltà rappresentative, e finisce col trovarlo in una forma degli oggetti la quale, senza esser sottoposta a un concetto intellettivo determinato, si accorda coll'intelletto e soddisfa in modo particolare alla fantasia, perchè esso o è prodotto da questa liberamente, o almeno è quale essa medesima l'avrebbe liberamente prodotto. Così ogni oggetto bello si può riguardare

come fosse un prodotto libero della Fantasia. In questo pensiero di Kant è racchiuso tutto il suo formalismo estetico; in esso troviamo la ragione per la quale egli vuole escluso dal Bello puro ogni nesso coll'Aggradevole, col Buono e coll' Intellettivo, ossia col piacere, colla moralità e colla cognizione.

§ 3. Analitica del Sublime.

Abbiamo veduto il cenno fuggevole che Kant fa nell'*Introduzione* intorno alla distinzione tra il Bello e il Sublime. In senso generalissimo sono giudizi estetici tanto i giudizi sull'Aggradevole, come quelli sul Bello e sul Sublime, e in questo senso si contrappongono tutte e tre le specie ai giudizi logici: in senso più stretto sono giudizi estetici quelli sul Bello e sul Sublime, e talora anche, come già dicemmo, Kant intende per giudizi estetici specialmente quelli che riguardano il Bello. Ad ogni modo, giacchè i giudizi sul Bello e sul Sublime non si contrappongono solo, con quelli sull' Aggradevole, ai giudizi logici, ma si contrappongono poi agli stessi giudizi sull' Aggradevole, così essi debbono avere qualità comuni che li distinguano e dai giudizi logici e dai giudizi dell' Aggradevole, e qualità poi che li distinguano fra loro.

I caratteri comuni sono i seguenti:

1° Ambedue queste specie di giudizi sono privi d'ogni interesse;

2° Amendue si riferiscono a concetti, ma indeterminatamente; quindi non derivano propriamente dall' intelletto nè contengono in sè alcun elemento conoscitivo;

3° La compiacenza che noi abbiamo tanto dal Bello quanto dal Sublime, riguarda solamente la esposizione dell'oggetto, l'oggetto inquanto si presenta a noi, e così presentandosi si accorda colla Fantasia e coll'Intelletto presi insieme, ovvero colla Fantasia e colla Ragione;

4° I giudizi di ambe le specie pretendono all'universalità e all'assenso comune degli uomini, hanno dunque gli uni e gli altri una necessità subjettiva; poichè non si riferiscono agli oggetti.

Il Sublime ha dunque per rispetto alle quattro categorie o ai quattro *Momenti*, distinti da Kant, i medesimi caratteri fondamentali da lui affermati nel Bello.

Ma non ostante questi caratteri comuni, Kant vede poi tra le due specie di giudizi differenze notevolissime che noi possiamo ridurre alle seguenti:

1ª Il Bello ci è dato dagli oggetti considerati in certe loro *forme determinate*, il Sublime ci è dato anche dall'*Informe;* perciò noi possiamo vedere nel Sublime l'Illimitato, o rappresentarcelo per mezzo di esso;

2ª Per tale prima distinzione il Bello è atto alla rappresentazione concreta dei concetti intellettivi, il Sublime delle Idee della Ragione;

3ª La compiacenza che noi proviamo di un oggetto bello, riguarda propriamente la sua *qualità*, quella che proviamo di un oggetto sublime la *quantità;*

4ª Il Bello eccita in noi un piacere positivo, diretto, e può congiungersi colle grazie e colle attrattive: la compiacenza eccitata dal Sublime è piuttosto negativa e indiretta; poichè il Sublime quasi ci comprime e ci rende attoniti, e poi, per reazione, dà un

maggiore eccitamento alle nostre facoltà; ma il sentimento che proviamo è piuttosto quello della stima e dell'ammirazione, anzichè quello di un vero piacere;

5ª Il Bello è sempre proporzionato alle nostre facoltà, e noi ce ne compiacciamo appunto perchè accorda insieme Fantasia e Intelletto ed è coll'una e coll'altro in armonia. Il Sublime invece trascende la nostra fantasia ed è superiore alla nostra comprensione.

6ª Il Bello ci fa rappresentare la Natura come ordinata secondo un sistema e quindi secondo una finalità; benchè esso non accresca in siffatta guisa la cognizione scientifica o teoretica della natura, tuttavia ci dà modo di aggiungere al meccanismo, secondo il quale la teoria si rappresenta la natura, anche una rappresentazione teleologica o artistica, la quale, sebbene abbia un valore meramente soggettivo, *ci spinge a profonde considerazioni sulla possibilità di tale forma* (*welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet* § 23). Il Sublime invece non solo non ha, come non ha il Bello, nulla di oggettivo, ma non conduce neppure a nulla di objettivo, cioè non ci porge nessun principio per rappresentarci o giudicare le cose in un modo anzichè in un altro. Anzi il Sublime è eccitato anche dalla confusione e dalla mancanza d'ogni precisa determinazione negli oggetti. Il Sublime riguarda dunque una finalità che non solo è subjettiva, ma non ha neppur nessun rapporto cogli oggetti: essa risiede esclusivamente in noi, e gli oggetti non fanno altro che eccitarne in noi la coscienza. Per siffatto carattere del Sublime, la dottrina che lo concerne si allontana intieramente da quella che ha per oggetto la finalità naturale.

Ai caratteri che il Sublime ha comuni col Bello e a quelli che ne lo distinguono, si riduce in sostanza la dottrina di Kant intorno al Sublime. Vediamo ora come li svolga e li dimostri.

Poichè un oggetto sublime non eccita soltanto in noi un sentimento, come avviene nel Bello in cui noi siamo meramente contemplativi, ma anche un *moto* dell'animo, e questo moto viene riferito alla facoltà conoscitiva o alla volitiva, secondochè la fantasia si trova, come dice Kant, in una *disposizione* (*Stimmung*) *matematica* o in una disposizione *dinamica*, così si avranno due specie di Sublimità: il *Sublime matematico* e il *Sublime dinamico*. — Questa distinzione non appare qui molto chiara, ma Kant la chiarisce poi venendo a discorrere, come fa subito, di ognuna di quelle specie.

a) **Del Sublime matematico.**

Il Sublime matematico è una cosa *grande sopra ogni comparazione, cioè assolutamente* (*gross über alle Vergleichung, schlechthin*).

Data questa definizione, Kant viene in vari paragrafi e in più riprese a trattare di questa grandezza, e ad esporre in che consista e quali siano gli effetti che essa genera nel nostro giudizio estetico e nel nostro sentimento.

Kant riconosce assai giustamente, come il grande sia un concetto relativo, e richieda per la sua estimazione un' unità di misura (*Maasstab*). Ma questa estimazione può essere logica o estetica: in amendue entra la fantasia, ma in modo differente. Nella estimazione logica la fantasia opera sotto la direzione

dell'intelletto, e non fa che porgere gli schemi per i concetti dati da esso medesimo. Ora l'intelletto nella rappresentazione delle quantità, dello spazio, del tempo, del numero, è per natura sua spinto all'infinito; perchè in esse non trova mai nulla di assoluto e quindi nessun limite, e per quanto proceda nell'ingrandire quegli oggetti, esso riesce sempre a comprenderli e ad abbracciarli cogli schemi dell'Immaginazione. Ma nell'estimazione estetica non si tratta più della comprensione astratta dell'intelletto, bensì di un'intuizione per mezzo dell'Immaginazione. Ora se una quantità supera una certa grandezza, essa trascende la nostra intuizione, non possiamo più abbracciarla sensibilmente, averne, come dice Kant, una comprensione estetica (*comprehensio aesthetica, Zusammenfassung*). L'Immaginazione si trova allora dinanzi all'Immenso e all'Incommensurabile, e si sente inadeguata e inferiore al suo oggetto.

Ma accanto all'Intelletto che, associato colla Immaginazione, è costretto a procedere innanzi sino all'infinito, senza potersi arrestar mai, perchè non riesce mai a cogliere l'Assoluto; accanto all'Immaginazione che sente vinte le sue forze da un'Immensità, da una Grandezza senza paragone, sorge la Ragione co' suoi diritti. La Ragione cioè pretende l'Assoluto, la Totalità dell'intuizione, senza esigere che quella totalità stessa sia intuita; e poichè l'uno e l'altra sono idee, ad esse ha adeguate le sue forze. Per parlare dunque nel linguaggio di Kant, il Sublime è un oggetto che per la Immaginazione e in genere per la sensibilità è trascendente, mentre per la Ragione è immanente. Con questa considerazione noi siamo penetrati nell'intimo pensiero di Kant, nel-

l'idea fondamentale della sua dottrina. Se il Sublime è eccitato in noi da un oggetto, pel quale l'Immaginazione e in genere il senso è inadeguato, mentre si sente adeguata la Ragione, convien concludere che la vera sublimità non risiede nell'oggetto stesso, ma nella nostra stessa facoltà delle Idee. Il sentimento del Sublime si lega così nel modo più stretto colla moralità. Kant, per vero, non dimostra questo legame, che egli sempre presuppone e in grazia del quale egli finisce per ridurre il Sublime soltanto a quegli oggetti che in un modo o nell'altro si congiungono o possono congiungersi colla moralità. È questa una lacuna che egli difficilmente poteva togliere, parendomi che una tale restrizione del Sublime agli oggetti morali sia in Kant piuttosto un nobile pregiudizio, anzichè una dottrina che egli abbia ben chiarita e dimostrata.

Ad ogni modo il Sublime matematico è, secondo la dottrina di Kant, un vero trionfo della Ragione, ossia della facoltà sovrasensibile, sulla Sensibilità; laonde Kant definisce anche il Sublime per *ciò, rispetto al quale ogni cosa sensibile è piccola;* perchè, come abbiam veduto, mentre noi nella rappresentazione logica del sensibile possiamo progredire all' infinito, giunti ad un certo punto, ci sentiamo impotenti ad abbracciare il mondo *esteticamente,* cioè colla nostra intuizione. Ora una tale impotenza eccita in noi la coscienza e il sentimento dell' infinito, e quindi del Sublime. Da ciò Kant trae una nuova definizione di questo: *Sublime è la natura in quei suoi fenomeni, la cui intuizione reca con sè l'idea dell'infinità.* Ma quest' infinità si immedesima col concetto dell' assolutamente grande: l' uno e l' altro non può trovarsi che

nelle idee della nostra Ragione, perchè solamente questa ha per oggetto l'Assoluto e l'Infinito. Ma nell'Assoluto la ragione pensa il fondamento sovrasensibile del mondo. Dunque il Sublime reca con sè il pensiero di questo fondamento, si riferisce al Noumeno. Ma come questo sentimento del Sublime non si eccita in noi se non per l'impossibilità in cui l'Immaginazione si trova di abbracciare certi oggetti, così convien riconoscere all' Immaginazione un ufficio negativo nella rappresentazione dell'Assoluto e del Sovrasensibile. In quest'ufficio negativo si prova, secondo Kant, la destinazione della stessa Immaginazione: mentre essa viene, col riconoscere i suoi limiti, ad essere umiliata, essa ottiene ad un tempo un *allargamento* delle sue funzioni, sotto il predominio della Ragione.

Da ciò si vede perchè Kant riconosca nella compiacenza del Sublime un sentimento misto, un piacere congiunto con una mortificazione, un sentimento di stima anzichè di piacere. L' oggetto sublime eccita in noi la stima, perchè la sua rappresentazione *è accompagnata dalla coscienza della nostra sproporzione con un'idea che per noi è legge;* esso eccita in noi un sentimento misto, perchè la stessa Fantasia si sente a vicenda ora attirata ora respinta dal Sublime; noi restiamo dinanzi ad esso attoniti, provando come un sacro terrore in cui ad un sentimento di compiacenza se ne mescola un altro di umiliazione.

Ma poichè nel Sublime v' è un tal contrasto tra l'Immaginazione e l'oggetto suo, come è possibile in esso la compiacenza estetica?

La compiacenza estetica viene dalla finalità subjet-

tiva che esiste nel Sublime come nel Bello, benchè in modo differente. Nel Bello l'oggetto è confacente all'esercizio armonico delle due facoltà conoscitive, dell'Intelletto e dell'Immaginazione. Nel Sublime l'oggetto è in contrasto colla sensibilità pura, coll'Immaginazione presa per sè, ma è conforme alla destinazione dell'Immaginazione per rispetto alla Ragione, cioè all'ufficio che essa ha di rappresentarci il sensibile secondo un'idea di questa; perciò nel Sublime noi acquistiamo coscienza della subordinazione del senso alla Ragione, del compiuto trionfo di questa su quello. Ora una tale coscienza è per noi piacevole, anzi eccita la compiacenza più elevata, malgrado il terrore che pure accompagna la rappresentazione del Sublime; perchè la Ragione, che è l'oggetto di tale compiacenza inquanto si volge alla pratica e ci porge la legge morale, ha il primato su tutta l'attività umana; e il Sublime, suscitando in noi la coscienza dell'Infinito e dell'Assoluto in genere, eccita pure quella dell'Assoluto morale, in cui la Ragione trova il suo vero e proprio oggetto.

Ma se il Sublime consiste nella coscienza della superiorità della Ragione sul senso, come può dirsi sublime un oggetto della natura? In questa domanda già si vede la risposta di Kant e la ragione di siffatta risposta.

Quando noi diciamo che un oggetto sensibile è sublime, lo diciamo impropriamente: noi facciamo con ciò una vera *ipostasi* attribuendo all'oggetto, che noi ci rappresentiamo, una qualità che è soltanto in noi e non può essere che in noi. Questa dichiarazione di Kant è perfettamente conforme a tutta la sua dottrina sul Sublime. Se il sentimento di questo è pro-

dotto in noi dalla coscienza della superiorità della Ragione sul senso, la sublimità non appartiene all'oggetto che eccita in noi questa coscienza, ma risiede nel soggetto stesso, nella coscienza medesima o meglio nella Ragione. Kant dice che sublime non è l'oggetto, ma *l'uso che noi facciamo di certi oggetti naturali per eccitare in noi la coscienza del sovrasensibile*, o anche lo *stato dell'animo* (*Stimmung*) che ci rappresenta quell'oggetto. Ma con ciò egli confonde il sentimento del Sublime col Sublime stesso, mentre più esattamente, e togliendo pure la sublimità all'oggetto sensibile, egli avrebbe dovuto dire, e lo dice infatti in altri luoghi, che sublime è solamente la Ragione, la nostra destinazione, che sublimi sono soltanto le nostre Idee. E infatti in sulla fine del § 26 (v. p. 112) Kant assevera che lo stato d'animo, eccitato dal Sublime, è conforme a quello, che *produrrebbe sul sentimento l'influenza di Idee determinate « pratiche »* (*derjenigen gemäss, die der Einfluss bestimmter Ideen « praktischer » auf das Gefuhl bewirken würde*). E poco più avanti egli afferma che noi, nel riguardare una cosa esterna come sublime, scambiamo la stima per l'*Idea dell'Umanità in noi* colla *stima per un oggetto* (v. p. 114, § 27). — In queste dichiarazioni si riconosce anche chiaramente quale fosse l'intimo pensiero di Kant, pensiero che noi abbiamo già espresso. Infatti come il vero oggetto della Ragione è la moralità, e l'esercizio proprio e particolare della Ragione sta nella Ragione pratica, così Kant doveva naturalmente venire e viene alla conclusione che la sola cosa veramente sublime per l'uomo è la Moralità, almeno la Moralità che si manifesta in certe date guise. Perciò egli si studia di mostrare che se il volgo è insen-

sibile al Sublime della natura, perchè non vi sente direttamente il Morale, è invece facile e pronto a cogliere direttamente il Sublime nella condotta nobilmente virtuosa degli uomini.

b) **Del Sublime dinamico.**

Il Sublime dinamico ci è dato dall'aspetto della natura, inquanto questa ha su di noi *potenza* (*Macht*) senza *potestà* (*Gewalt*); in altre parole inquanto ha su di noi una forza materiale e non morale. E siccome codesta forza si misura dalla impossibilità in cui noi siamo di resistere ad essa, ed ogni forza a cui non possiamo resistere eccita in noi la paura e il terrore, così diremo che la natura è sublime, quando ci si presenta come terribile. Diciamo *si presenta*, giacchè quando la natura non solo ci *apparisse* terribile, ma ci incutesse una paura reale, allora, secondo Kant, essa per noi non sarebbe più sublime. La quale osservazione è giustissima, ma da Kant non ci viene spiegata; perchè ciò non poteva farsi senza ricerche psicologiche, dalle quali egli, che pretendeva di svolgere la materia con un processo del tutto trascendentale o critico, e quindi *a priori*, si teneva, per quanto gli era possibile, lontano. Egli si studia invece molto ingegnosamente di dimostrare che anche la sublimità dinamica, sebbene venga attribuita alla natura stessa, all'oggetto della nostra apprensione, tuttavia, al pari della sublimità matematica, risiede propriamente in noi stessi; anzi riguarda ed ha per oggetto la nostra stessa destinazione suprema. La dottrina di Kant su questo punto è assai elevata e seducente, ma io credo sia esclusiva e non perfettamente

conforme alla varietà degli oggetti che eccitano in noi il sentimento del Sublime, nè indichi tutti gli elementi di cui questo sentimento si compone.

Secondo la dottrina di Kant, l'aspetto della terribilità della natura produrrebbe in noi il sentimento del Sublime, eccitando nel nostro animo insieme alla coscienza della nostra debolezza e della nostra inferiorità fisica, la coscienza della nostra ultima destinazione e del nostro fine morale; perchè noi in questa coscienza ci sentiamo immensamente superiori a quella stessa natura che, pur apparendoci così terribile, non ha il minimo potere sulla nostra moralità. Il vero oggetto del Sublime non è dunque la natura, ma ciò che in noi è superiore alla natura; e come la coscienza di questa superiorità morale si collega coll' Idea di un Supremo Legislatore, così per mezzo di essa noi veniamo a sentire anche la sublimità di questo Essere, cioè di Dio; il quale solleva in noi la più profonda stima, e quindi è oggetto sublime per noi, non tanto per la potenza che egli dimostra nella natura, di cui lo riguardiamo autore, quanto per la facoltà morale data a noi per la quale ci sentiamo superiori alla natura.

Parrebbe da questo che qualunque atto virtuoso dovrebbe eccitare in noi il sentimento del Sublime; perchè ogni atto virtuoso è moralmente un trionfo sulla natura. Ma Kant non giunge sino a questo punto. Mentre, come s'è veduto, egli sostiene altrove che il sentimento del Sublime richiede generalmente una certa coltura della mente e educazione dell'animo, qui cerca di mostrare come gli uomini, anche rozzi, sentano la sublimità della virtù: ma dagli esempi che egli stesso reca e dalle considerazioni che egli fa si

vede bene che egli stesso non ritiene, e non poteva ritenere, per sublime ogni atto di virtù; piuttosto sono sublimi, secondo il pensiero suo non chiaramente espresso, tutti gli atti che provano ed anche rendono a tutti palese una grande forza d'animo. Per questo egli giudica esser più sublime il guerriero che non l'uomo di Stato, ed esser sublimi le guerre quando sono condotte con giustizia, e rendono manifesto il vigore morale degli uomini. E Kant, il quale doveva più tardi propugnare la pace perpetua tra i popoli, qui si fa a notare i vantaggi che la guerra può produrre col far più robusta e più generosa la tempra degli uomini, e i mali che una lunga pace può generare, coll'indebolire gli animi e renderli inetti al sacrificio.

Da ciò si vede come Kant riesca ad immedesimare il sentimento del Sublime colla coscienza morale. Anche nella *Critica del Giudizio* egli si mostra, come in tutte le sue opere, principalmente intento al fine morale, ad uno scopo pratico. Il più bel risultato della *Ragion pura* è certamente per Kant la possibilità della *Ragion pratica;* il più bel risultato della sua *Critica del Giudizio* è certamente nel suo pensiero di provare lo stretto legame che unisce il Bello e il Sublime col Buono. E a meglio chiarire e conformare questo legame, è specialmente rivolta una *Nota generale* sui giudizi estetici che fa séguito alla trattazione del Sublime.

In quella *Nota* Kant fa osservare come solamente nella sua congiunzione col Bello e col Sublime il Buono non perda nulla della sua purezza; un'azione morale cioè può da noi esser riguardata e compiuta, non solo come morale in sè, ma anche come bella o

sublime, senzachè essa perda nulla del suo valore morale; mentre, se noi compiamo un' azione, non solamente perchè è conforme alla legge morale, ma anche perchè a noi *aggradevole*, essa perde ogni suo valore propriamente morale. E la ragione sta in ciò che tanto il Bello quanto il Sublime sono indipendenti e scevri da qualunque interesse, e quindi anche dall'interesse egoistico, che è il movente opposto a quello della legge morale. Però v'ha, secondo Kant, questa differenza fra i rapporti del Bello e quelli del Sublime col Buono: che il Bello s'accorda con questo in un modo solamente negativo, il Sublime invece in un modo positivo. Infatti il Bello, piacendo senza alcun interesse dei sensi, non può trovarsi in opposizione col Buono, ma però non combatte il movente contrario a questo; il Sublime invece non si contenta di piacere indipendentemente dai sensi, ma si oppone ad essi, e ci rappresenta un trionfo della facoltà delle Idee, ossia della Ragione e quindi indirettamente della moralità, sulla sensibilità e sopra gli interessi di questa. La moralità fa toccare e riconoscere alla fantasia i suoi limiti, la sua inferiorità alla ragione; ed in tale guisa la fantasia ed il Sublime compiono l'ufficio loro di render chiara la supremazia assoluta delle Idee e della Legge morale su tutti gli interessi del senso. In quest'ufficio compiuto dal Sublime Kant ripone la *finalità subjettiva* di esso.

Se dunque il culto del Bello ci dispone ad accettare dei fini per le nostre azioni senza interessi egoistici, il Sublime, reprimendo la nostra sensibilità, ci dispone a sacrificarla al nostro dovere, a sollevarci su di essa per mezzo dei principii morali. Ma mentre Kant considera alcuni oggetti come sublimi, perchè

eccitano in noi la coscienza della superiorità della ragione sul senso, egli riguarda pure come sublimi quelle qualità dell'animo umano in cui direttamente si mostra il dominio della legge morale. Questo dominio può attuarsi in modi vari, e tuttavia conservare sempre il carattere della sublimità. Così sono, secondo Kant, sublimi tanto l'*Entusiasmo* come l'*Apatia* morale. L'entusiasmo consiste, secondo Kant, nell'abbracciare l' idea del Buono con impeto d'affetto; (l'entusiasmo è, dice letteralmente Kant, *die Idee des Guten mit Affekt*). Ora sebbene la Ragione, la quale vuole si compia il Bene per sè, non per movente soggettivo, non possa, secondo Kant, compiacersi dell'entusiasmo, tuttavia noi riguardiamo questo come sublime, perchè in esso si mostra la forza delle idee sull'animo umano. Ma non è assai più sublime l'*Apatia* (*in senso buono*, dice Kant) la quale sta nel *seguire rigorosamente i propri principii inalterabili*, indipendentemente da qualunque affetto? L'uomo apatico, in questo senso, è l'uomo, che, senz'altro movente tranne la stessa legge morale, si determina per questa. Un tal modo di sentire si chiama *nobile* (*edel*), ed eccita non solo la nostra *meraviglia* (*Bewunderung*) ma anche la nostra *ammirazione* (*Verwunderung*, meraviglia che non cessa col cessar della novità di una cosa). — Perciò Kant avrebbe dovuto riguardare come sublimi soltanto quegli atti umani in cui si mostra questa indipendenza dal senso, o superiorità assoluta della ragione sull'affetto anche morale. Ma poi si contenta di affermare che il Sublime *deve sempre aver rapporto col modo di pensare* (*muss jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben*), *cioè con massime per le quali si dà alle idee predominio sulla sensibi-*

lità. Del rimanente egli riguarda come sublimi tutti gli affetti vigorosi (*von der wackeren Art*). Perciò, come abbiam veduto, Kant dice sublime il guerriero più dell'uomo di Stato; perciò trova qui sublime la misantropia di colui, che paragonando nella sua mente gli uomini come sono con ciò che dovrebbero essere, e scorgendoli di tanto inferiori, deluso e rattristato, senza odiarli, ma sdegnosamente si ritrae in sè, adempiendo esattamente i suoi doveri e facendo quanto sta in lui per render gli altri più felici.

§ 4. **Deduzione dei giudizi estetici puri.**

Kant si propone di risolvere, rispetto ai giudizi estetici, la medesima questione da lui trattata nelle due *Critiche* precedenti rispetto ai giudizi sintetici *a priori* teorici e pratici. Anche i giudizi estetici sono *sintetici*, perchè congiungono con una rappresentazione una qualità che in essa, presa per sè, non è minimamente contenuta; sono *a priori*, perchè pretendono all'universalità, e quindi alla necessità. Ora Kant si chiede *come siano possibili tali giudizi?* Con tale domanda egli, come nelle due *Critiche* precedenti, non intende proporre una questione psicologica, ma bensì una questione critica: egli non vuol cercare in che modo l'uomo venga a pronunciare simili giudizi, ma con qual diritto lo fa; egli insomma vuol farne la *deduzione*, ossia giustificarli, secondo il senso dato a quella parola anche nella *Ragion pura*. Osserviamo però che Kant, trattando siffatta questione, torna sovente su ciò che egli ha esposto nei paragrafi precedenti, e ripete le cose dette, dando a queste un maggiore sviluppo o presentandole sotto una nuova forma.

In sul principio egli dichiara di voler esclusi dalla sua trattazione i giudizi sul Sublime; perchè questi a suo avviso sono giustificati dalla loro semplice *esposizione*. E perchè mai? perchè, dic' egli, quei giudizi benchè in modo diretto riguardino *oggetti*, in sè propriamente concernono una proprietà che si trova in noi, e che riguarda la facoltà stessa dei fini, cioè il nostro Volere, la Ragione pratica. Nei giudizi sul Sublime noi, secondo Kant, non facciamo dunque che riconoscere la sublimità della nostra destinazione morale; il qual riconoscimento è così legittimo, che non occorre alcuna spiegazione o giustificazione della sua universalità. Per verità, ragionando in un modo analogo, Kant avrebbe potuto facilmente tenersi sciolto da ogni obbligo di giustificare anche i giudizi sul Bello; ma Kant crede necessario di farlo, perchè essi, malgrado il loro fondamento subjettivo, si riferiscono pure agli oggetti inquanto hanno determinate forme. Insomma, sebbene Kant abbia fondato tanto i giudizi estetici del Sublime quanto quelli del Bello sopra una finalità subjettiva, pure ammette nei giudizi sul Bello una parte e un valore objettivo: nel Sublime gli oggetti non sono che *occasione* ad eccitare in noi la coscienza della nostra destinazione morale; negli oggetti *belli* vediamo o crediamo vedere una vera corrispondenza della natura colle nostre facoltà conoscitive.

La necessità di giustificare in modo particolare tali giudizi, che riguardano oggetti, ci è indicata dalla loro stessa natura. Quale sia questa natura noi già conosciamo da quanto si è detto precedentemente; ma sarà opportuno riassumere in breve i nuovi schiarimenti aggiunti da Kant.

Kant distingue nei giudizi estetici due proprietà fondamentali e che apparentemente si contraddicono. Il giudizio estetico pretende di *essere universale e necessario come se fosse objettivo;* ma poi *non è suscettivo di alcuna prova, appunto come se fosse un giudizio meramente subjettivo.* Kant sostiene che il giudizio estetico non può essere objettivo, perchè noi non possiamo affermare la bellezza come una qualità propria dell' oggetto, indipendentemente da noi, ma dobbiamo affermarla secondochè questo si accomoda alle nostre facoltà conoscitive. E come facciamo ad accorgerci, che esso si accomoda o no? Qui si affaccia la questione, già prima trattata, se, nel pronunciare un giudizio estetico, la coscienza dell'armonia, in cui un oggetto si trova colle nostre facoltà conoscitive, preceda il piacere che ne abbiamo o viceversa. Kant però non ripresenta esplicitamente la questione, ma è condotto a risolverla di nuovo secondo le esigenze della sua trattazione, e a riconoscere il giudizio estetico come un giudizio *di piacere o di disgusto*, e quindi come un giudizio fondato sul sentimento. Anzi v' ha un luogo nel quale Kant immedesima addirittura il piacere colla coscienza dell'armonia che congiunge fra loro l'oggetto e le nostre facoltà, ossia colla *finalità subjettiva*, commettendo un errore psicologico già da lui implicitamente combattuto nella sua teoria delle facoltà. E per vero, secondo questa, il percepire e il sentire sono due fenomeni affatto diversi e irreducibili l'uno all'altro; e non si può quindi riporre il piacere nella coscienza dell'armonia di un oggetto colla nostra natura; benchè quest' armonia possa esser la causa di quel piacere. — Comunque sia di ciò, è chiaro che Kant

riguarda il giudizio estetico come un giudizio fondato sul sentimento; perciò egli lo distingue profondamente dai giudizi siano pratici siano teoretici, i quali tutti sono giudizi logici, cioè giudizi fondati su concetti.

Non essendo il giudizio estetico un giudizio logico, è naturale che non sia suscettivo di alcuna prova nè sperimentale nè data *a priori*. Infatti, dice Kant, sebbene il giudizio estetico pretenda all'universalità, esso è sempre in sè autonomico e individuale. Se cento persone sono concordi nel respingere un mio giudizio estetico, ciò non mi dà alcuna prova che il mio giudizio sia falso, nè mi può far giudicare la cosa altrimenti da quello che io la giudico. Solo potrò dubitare del mio gusto; ma dovrò aspettare che questo si sia mutato e venga ad accordarsi con quello degli altri, avanti di mutare il giudizio da me dato prima. Nè possono valer meglio certe regole per dimostrare la verità o la falsità di un mio giudizio estetico: se un oggetto conforme alle regole del Bello mi appare brutto, io dubiterò piuttosto della verità di quelle regole anzichè del mio giudizio; in ogni modo io non posso variare queste, fondandomi su quelle.

Mancando così ogni principio e criterio fondamentale per giudicare, secondo concetti, del bello e del brutto, non è possibile neppure il fare di queste due proprietà e quindi del gusto, una vera scienza dogmatica; noi non potremo formarne che una scienza od un'arte critica, la quale si proporrà di determinare le regole e le condizioni secondo le quali l'intelletto e l'immaginazione si accordano l'uno coll'altra in una rappresentazione data, indipendentemente da ogni concetto, e

dalla sensazione che la precede. È arte, quando soddisfa a quest'ufficio per mezzo di esempi; è scienza quando, fondandosi sulla natura delle facoltà conoscitive, mostra la possibilità di quell' accordo tra di esse, e quindi la possibilità dei giudizi estetici. Questa scienza critica del gusto non è altro insomma che la stessa *Critica del giudizio.*

Ma sebbene Kant abbia in tal modo voluto togliere ogni carattere logico al giudizio estetico, pur lo deve sempre riguardare quale giudizio. Ora in ogni giudizio si fa sempre l'assunzione di una cosa sotto un'altra, ossia si riferisce una cosa ad un'altra. Nei giudizi logici, essendo essi fondati su concetti, si assume un oggetto sotto concetti; e così facciamo in tutti i giudizi propriamente sperimentali. Che specie di assunzione si fa invece nel giudizio estetico? La risposta che dà Kant a questa questione non è molto soddisfacente e per verità non poteva esser tale, perchè egli si trovava in essa seriamente imbarazzato. Il giudizio per natura sua si compone di concetti. Ora come è possibile formare un giudizio quale dev'essere l'estetico, senza concetti? Kant cerca di vincere la difficoltà coll'asserire, non già che il giudizio estetico è privo di concetti, ma bensì che esso, *non essendo determinato da concetti*, deve fondarsi unicamente sulla condizione subjettiva formale di un giudizio in genere, ossia sulla pura facoltà di giudicare. Insomma, secondo il pensiero di Kant, il giudizio estetico, intellettivamente considerato, dovrebbe esser tenuto per un giudizio indeterminato, quasi un giudizio in astratto; ma questo giudizio, dovendo pur esprimere le condizioni del bello, assume, secondo Kant, la facoltà dell' immaginare sotto quella del-

l'intendere. Una tale assunzione parve, non del tutto a torto, ad alcuni Critici di Kant una cosa meravigliosa ed inconcepibile; giacchè ogni assunzione si fa da un particolare ad un generale. Ma certamente colla sua dottrina oscura ed avviluppata Kant volle dire che nel giudizio estetico l'Immaginazione, pur acquistando una certa libertà appunto per l'indeterminatezza dei concetti, serve all'Intelletto col presentargli un oggetto che è confacente a' suoi fini, e ne eccita l'attività in armonia colla sua propria. Il giudizio, che noi diamo sull'oggetto, riposa dunque sulla *sensazione* (percezione interna) di questo simultaneo accordo colla libertà dell'Immaginazione e colle leggi dell'Intelletto. Ma come Kant non può in ultimo disconoscere che tale accordo è avvertito da noi per il piacere che ne proviamo, così egli è pur costretto ad ammettere che il giudizio estetico riposa sopra un sentimento, il quale ci fa giudicare l'oggetto secondo la sua finalità subjettiva, cioè secondo l'eccitamento delle facoltà conoscitive (*so muss das Geschmacksurtheil . . . . . . auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmässigkeit der Vorstellung « wodurch ein Gegenstand gegeben wird » auf die Beförderung des Erkenntnissvermögen in ihren freien Spiele beurtheilen lässt.* § 35). Perciò Kant viene a formulare la questione intorno alla possibilità dei giudizi estetici in modo da far riconoscere chiaramente come egli abbia dovuto in ultimo porre il sentimento come base essenziale del giudizio estetico. La formula suona infatti così: *Come sono possibili giudizi nei quali altri, fondandosi sul piacere chè egli prova individualmente nella rappresentazione di un dato oggetto, giudica a priori che un tal piacerè*

sia inerente all'oggetto nella rappresentazione di tutti gli uomini? (§ 36).

Alla questione così formulata si riduce in ultimo la deduzione o la giustificazione dei giudizi estetici. Vediamo ora come essa venga da Kant risoluta.

Tale risoluzione ci è già nota, perchè, essendo stata esposta da Kant, sebbene con altro intento, in uno dei paragrafi precedenti, essa fu già da noi indicata. Kant la ripete in breve nel § 38, che contiene propriamente tutta la deduzione.

Quando io affermo semplicemente che una cosa mi piace, faccio un mero giudizio *empirico*, cioè uno di quei giudizi che nei *Prolegomeni* si chiamano giudizi *di percezione*, giudizi di semplice fatto; ma quando invece io affermo che quella cosa che piace a me *deve pure piacere a tutti*, come pretendo col dire che quella cosa è bella, allora io presuppongo una regola *a priori*, un principio che mi autorizza a riguardare quel giudizio come necessario. Questa regola infatti ci è data, secondo Kant, dalla finalità subjettiva. All'esercizio delle nostre facoltà conoscitive si richiede una certa condizione soggettiva, una certa generica corrispondenza tra il nostro percepire in genere e gli oggetti, pure riguardati nella loro natura generale. Ora il giudizio estetico si riferisce appunto a questa corrispondenza, a quest' armonia generica degli oggetti colle nostre facoltà conoscitive, ossia coll'Immaginazione e coll' Intelletto secondo i loro reciproci rapporti. Ma una tale corrispondenza, cioè una tale condizione subjettiva delle nostre facoltà conoscitive rispetto agli oggetti, si deve presupporre in tutti, perchè senza di essa non sarebbe possibile l'esercizio di quelle facoltà. Noi possiamo dunque legittima-

mente presupporre l'assenso di tutti in quei giudizi i quali esprimono un tale rapporto degli oggetti colle nostre condizioni subjettive comuni. — Con ciò si attribuisce ai giudizi estetici l' universalità in forza di una *necessità meramente subjettiva,* perchè noi non affermiamo dogmaticamente che la natura sia un complesso di oggetti adatti alle nostre facoltà; ma soltanto la riguardiamo, nel giudizio estetico, come tale.

A meglio schiarire questa soluzione, Kant viene in séguito a trattare della comunicabilità delle sensazioni e delle rappresentazioni, e quindi a ricercare come sia possibile la comunicazione dei giudizi estetici.

Gli uomini possono realmente comunicarsi le loro sensazioni semplici, quando si presuppone che essi abbiano i sensi conformati nella stessa guisa; ma come ciò non si può provare in modo assoluto, così non è dimostrato che gli uomini riescano a comunicarsi fra di loro, identicamente, le loro sensazioni. Ma ciò che si dice delle sensazioni lo si dica ancor più dei sentimenti dell'Aggradevole, i quali accompagnano le nostre percezioni. Kant ammette come un fatto, (il quale per verità è innegabile) che gli uomini, anche comunicandosi fra di loro le medesime sensazioni, non si comunicano i medesimi sentimenti, variando questi da uomo a uomo per una medesima rappresentazione. Le cose vanno altrimenti per rispetto al sentimento morale. Essendo questo fondato su concetti, sulla Ragione pratica, la quale impera in modo assoluto e uniforme per tutti gli uomini, anche il sentimento che ne deriva deve essere uguale per tutti. Ora essendo così fatto il sentimento morale, se ne trae facilmente il diritto all'universalità che ha il senti-

mento del Sublime. Infatti siccome Kant riguarda in ultimo il Sublime come un' espressione della nostra suprema destinazione, così egli doveva inferirne che tutti gli uomini sono tenuti ad apprenderlo e a sentirlo, perchè tutti debbono ad ogni momento tener presenti i principii morali, e coglier tutte le occasioni per rinvigorirli.

La comunicabilità del Bello è invece fondata sulla stessa finalità subjettiva degli oggetti rispetto alle facoltà conoscitive, finalità subjettiva che giustamente si attribuisce a tutti gli uomini insieme al piacere che se ne prova. Tale comunicabilità del Bello fa che si formi tra gli uomini quel *senso comune*, del quale si è già parlato. Qui però Kant tratta l' argomento più direttamente, discorrendo con maggior larghezza anche del senso comune riguardato come facoltà intellettiva. Ma anche come tale, il senso comune viene inteso da Kant assai diversamente che dagli Scozzesi e dalla filosofia moderna; poichè esso non significa per Kant un complesso di verità o di principii fondamentali accettati da tutti gli uomini, ma soltanto *la facoltà che ognuno di noi ha o può avere di tener conto nei propri giudizi anche del modo di pensare e di giudicare che hanno gli altri uomini.* Secondo l' idea di questo senso comune ogni uomo cerca o deve cercare di conformare i suoi giudizi individuali a quelli di tutti gli altri, mettendosi, per così dire, nei panni di questi, e quindi spogliandosi delle proprie condizioni subjettive e particolari. Con questo giusto intento di ottenere un consenso universale, noi dobbiamo studiarci di accordare i nostri giudizi non tanto coi giudizi *reali* degli altri uomini, quanto coi loro giudizi *possibili;* ossia, vuol dir Kant,

noi dobbiamo cercare quale giudizio recherebbe un uomo chiaroveggente, spoglio d'ogni interesse, sopra una data cosa. Perchè gli uomini possano conseguire questo senso comune, ossia quest'accordo nelle loro idee, essi debbono seguire queste tre massime che Kant chiama le massime del senso comune: 1ª Si deve pensare da sè; 2ª Si deve pensare mettendosi al posto degli altri; 3ª Si deve pensar sempre d'accordo con sè stesso: ossia il nostro pensare deve esser *libero, largo, conseguente.* Queste massime che Kant espone anche nella sua *Antropologia*, hanno una grandissima importanza che ognuno facilmente riconoscerà; poichè non v'è nazione la quale sia divenuta grande nella scienza se non le ha messe a fondamento della sua attività intellettuale. Ma di tutte la più importante è la prima: mentre la seconda vuole da noi quella critica di noi stessi, senza della quale non vi ha un vero sapere, la prima pone una condizione senza della quale noi non abbiamo un vero pensiero, o, il che torna lo stesso, senza della quale il nostro pensiero non è veramente attivo. Quella massima, richiedendo da noi un pensiero che sia veramente nostro, ci libera dai pregiudizi e dalla superstizione che è la più evidente manifestazione di un pensiero passivo, e così ci fa conseguire l'intento proprio ed essenziale che Kant, seguendo le tendenze generali del suo tempo, assegnava all'*Illuminismo.*

Ma da questo senso comune, che è piuttosto un ideale intellettivo a cui gli uomini tendono coi loro studi, va distinto il *senso comune estetico,* che più giustamente, secondo Kant, merita il nome di senso; perchè esso non consiste in una facoltà rappresenta-

tiva, ma in un sentimento comune per certe cose, sentimento che deve esistere, se le cose belle debbono essere universalmente comunicabili. La universale comunicabilità di una rappresentazione, indipendente dai concetti e legata invece ad un sentimento, sarebbe un segno della sua bellezza; e così noi potremmo definire il gusto per *la facoltà di giudicare ciò che il nostro sentimento rende in una data rappresentazione universalmente comunicabile senza concetti.* Abbiam dunque qui una nuova prova della parte prevalente che anche nella dottrina estetica di Kant si deve assegnare al sentimento: è il sentimento che rende universalmente comunicabili le cose belle, perchè è il sentimento (un *senso* comune) che congiunge gli uomini rispetto a queste: senza di ciò bisognerebbe attribuire questa universale comunicabilità ai concetti, all'intelligenza, e così sarebbe distrutta la vera natura del Bello.

Da questa universale comunicabilità del Bello, Kant trae un interesse per esso. S'è veduto con quanta insistenza Kant, ben giustamente, propugnasse l'assoluto disinteresse del giudizio estetico, il quale non solo si forma senza alcun interesse, ma non ne produce neppure, per sè direttamente, alcuno, come fa il giudizio morale: il giudizio estetico, insomma, non è determinato da nessun intento per l'esistenza degli oggetti e non ha per mira l'esistenza di nessun oggetto o il compimento di nessun' azione; esso riguarda solamente una rappresentazione come tale. Però quando un giudizio estetico è dato, quando un oggetto è riconosciuto come bello, possono ad esso congiungersi degli interessi. Ma perchè ciò sia possibile, è necessario che alla rappresentazione este-

tica dell'oggetto si aggiunga qualche cosa la quale crei quegli interessi: questo qualche cosa non può essere che una tendenza affettiva (*Neigung*), oppure un fine intellettuale. Nel primo caso avremo un interesse *empirico*, nel secondo un interesse *razionale*.

L'interesse empirico ci è dato dalla società. Un uomo, il quale vivesse del tutto isolato, non si curerebbe di ornare nè sè stesso nè la propria dimora, sarebbe affatto indifferente al bello: la società dunque, secondo Kant, non solo ci eccita a sentire il Bello, ma produce anche un interesse per questo, cioè un piacere per l'esistenza di oggetti belli. Il Bello infatti essendo, come s'è veduto, universalmente comunicabile, può servire e serve di mezzo agli uomini per soddisfare la tendenza naturale che essi hanno ad accomunare i loro pensieri e i loro sentimenti, e così serve ad accrescere e ravvivare gli stessi legami sociali, e quindi, in ultimo, a promovere la moralità.

Però questo interesse, essendo fondato sopra una tendenza, non può, malgrado i suoi buoni effetti accidentali, congiungere in modo sicuro il Bello col Buono. Per ottenere questo risultato si richiede che l'interesse da congiungersi col Bello sia determinato direttamente dalla Ragione, cioè consista in un interesse proprio e immediato per la moralità.

Ma, secondo Kant, non ad ogni specie di Bello si annette ugualmente siffatto interesse razionale; poichè anzi egli crede che questo manchi nel Bello artistico e possa invece trovarsi nel Bello naturale. Vi sono bensì, dice Kant, uomini di buone intenzioni, i quali si immaginano e dicono che il sentimento del

Bello si accoppia sempre con un animo buono e morale. Ma se noi consideriamo, soggiunge egli, il carattere che per solito mostrano gli artisti, il loro egoismo, la loro vanità, i disordini della loro vita, siamo costretti a dubitare assai di quell'accordo e a riconoscere, che non solamente quei due alti sentimenti non si immedesimano fra loro, ma hanno poca affinità l'uno per l'altro. Però, dice Kant, se noi vediamo sovente disgiunto il carattere e il sentimento morale dalle facoltà e tendenze produttrici del Bello, come dalla vaghezza nell' adornare la persona o la casa, il fatto è molto diverso nel sentimento del Bello naturale; giacchè la vivezza di questo sentimento in un uomo è un indizio della sua bontà morale, ciò che non si può dire della sensibilità per il Bello artistico. L' osservazione non piacerà agli artisti ed ai numerosi dilettanti dell'arte; ma essa non è del tutto falsa, benchè in quella assolutezza non si possa accettare. E per vero Kant non fa alcuna distinzione tra arte ed arte, nè si cura di esaminare gli effetti psicologici che si producono sia in colui che crea gli oggetti artistici, sia in quelli che li gustano, per dare alla sua asserzione i dovuti limiti e il senso che le conviene. Invece si diffonde a dimostrare come nel Bello naturale si possa ottenere l'interesse morale di cui si tratta. Considerando, egli dice, la natura esteticamente, noi vi presupponiamo una finalità, cioè una generica conformità ad un fine, senza apprendervi direttamente questo fine: essa è insomma riguardata nel giudizio estetico come un'arte intenzionale, della quale non vediamo ne' suoi prodotti il fine. Ma se questo fine non si trova fuori di noi, nella natura stessa, esso si deve trovare in noi; e trovandosi in noi, non può

essere che la nostra destinazione morale. Noi abbiamo dunque interesse alle cose belle della natura, vale a dire ci compiacciamo della loro reale esistenza, e non solamente di una mera rappresentazione di esse, perchè l'esistenza di quelle cose ci è indizio di una reale finalità della natura rispetto alla nostra destinazione morale, e ci permette di rappresentarcela rivolta anch'essa a questa destinazione come a suo ultimo fine. Perciò noi ci disgustiamo, quando ci si fa credere come naturale un oggetto artifiziale, sia pur bello; perchè con ciò noi avremmo una semplice rappresentazione bella, non avremmo la rappresentazione di un oggetto legata con un interesse e quindi col piacere dell'esistenza reale dell'oggetto stesso. L'esistenza reale di oggetti belli nella natura è un interesse morale, perchè, come già si è spiegato discorrendo dei rapporti tra il Bello, il Buono e il Sublime, i giudizi estetici sono scuola di moralità, inquanto sono giudizi dati indipendentemente da ogni interesse; ma appunto sorge un interesse morale, che vi siano nella natura oggetti capaci di suscitare in noi una compiacenza affatto disinteressata qual'è la compiacenza estetica.

Dalle quali considerazioni abbiamo una nuova prova che l'intento supremo della filosofia di Kant, quello che penetrava profondamente tutto lo spirito suo, era l'intento morale.

§ 5. Dell'arte e delle facoltà che la producono.

L'arte consiste essenzialmente in un modo di operare, e si differenzia dagli altri modi per questi tre principali caratteri: 1° deve esser sempre determinata

da un fine, e quindi prodotta non dall'istinto ma dalla ragione e da una volontà libera, conforme ad una norma la quale ci è data dalla stessa preventiva rappresentazione dell'effetto che si vuole ottenere; 2° l'arte non istà propriamente in un sapere teorico, in un conoscere, ma in un fare, quindi in un' abilità, in una pratica; 3° sebbene ogni arte richieda sempre un certo meccanismo, tuttavia vuole anche libertà, quindi non può consistere in un lavoro puramente manuale.

Le arti in genere si distinguono in arti *meccaniche* e in arti *estetiche*: le prime consistono semplicemente nel compimento delle azioni necessarie per produrre un oggetto, conforme alla cognizione che se ne ha; le arti estetiche sono quelle che mirano a produrre un piacere; ma se questo piacere accompagna solamente delle sensazioni, allora esso è un piacere dei sensi, e l'arte non è che un'*arte di diletto*; se invece è un piacere che si congiunge alle rappresentazioni come *modi di conoscere* (*als Erkenntnissarten*), allora l'arte dicesi *arte bella*: le arti dilettevoli hanno per fine il godimento, le arti belle invece sono *finali*, hanno cioè valore di fini per sè; e benchè non abbiano un fine fuori di sè, tuttavia servono a promovere tra gli uomini i rapporti sociali.

L' arte bella ha sempre l' intento determinato di produrre un qualche cosa; però nè questo può essere un oggetto alla sua volta determinato, nè essere un oggetto di mera sensazione: nel primo caso infatti l'arte bella sarebbe prodotta da un concetto e non sarebbe quindi più estetica, ma meccanica; nel secondo caso sarebbe un'arte di puro diletto. Ma appunto perchè anche l'arte bella è un' arte estetica

non può aver regole determinate; ma deve avere una certa libertà, dimodochè i suoi prodotti, pur essendo stati formati con un determinato intento, ci appaiano, dice Kant, come oggetti di natura; nello stesso modo che gli oggetti naturali per esser belli, ci devono apparire come opera d'arte. Insomma, secondo il pensiero di Kant, in ogni oggetto bello noi dobbiamo rappresentarci una finalità senza fine determinato, una finalità inconscia o non pienamente conscia di sè; perciò egli dice che se nel prodotto dell' artista si debbono riscontrare attuate *puntualmente* (*mit Pünktlichkeit*) le regole volute perchè l'oggetto sia come deve essere; non deve però da esso apparire che la regola abbia governato le facoltà dell'artista, e questi sia stato *scrupolosamente* (*mit Peinlichkeit*) legato ad essa.

Le arti belle sono il prodotto, secondo Kant, di tre facoltà, le quali variamente concorrono in esse: queste tre facoltà sono il *genio*, il *gusto* e *lo spirito* (*der Geist*).

Kant è dei primi che abbia di proposito e filosoficamente analizzato la natura del genio. Egli espone la sua teoria intorno a questo in modo un po' confuso e disordinato, ma la sua trattazione contiene osservazioni acute e profonde.

Conformemente alla tendenza che egli ha di riguardare l'arte bella come un prodotto analogo a quello della natura, egli definisce il Genio per una *disposizione innata dell'animo per mezzo della quale la natura dà la regola all'arte* (*Genie ist die angeborne Gemüthsanlage « ingenium », durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.* § 46). Si potrebbe osservare giustamente a Kant che anche tutte le altre facoltà

del nostro spirito sono date dalla natura, e che perciò a questa si possono indirettamente attribuire tutte le nostre operazioni e le loro regole. Ma come si è detto, Kant riguarda l'arte bella quasi come una produzione inconscia, e il Genio quindi come una facoltà che opera senza una direzione determinata, senza una vera riflessione. Perciò Kant in altro luogo afferma, che il Genio non sa render conto dell'opera sua, non sa indicare ad altri la strada da esso percorsa; anzi che non è sicuro di poterla esso medesimo rintracciare e riprendere. Kant esamina due volte nella sua trattazione le qualità o i caratteri del Genio, l'una nel § 47 l'altra nel § 49. Sebbene nell'uno e nell'altro egli consideri il Genio sotto un aspetto alquanto diverso, noi riduciamo a questi cinque i caratteri principali che Kant vuole attribuiti al Genio: 1° Il Genio è un talento fatto per l'arte e soltanto per l'arte bella, non per la scienza; 2° come talento artistico esso richiede un concetto determinato del prodotto e una rappresentazione sensibile della sua materia; quindi esso presuppone intelletto e immaginazione insieme accordati in un dato modo; 3° Il Genio è essenzialmente originale, e non si mostra nell'esecuzione di un determinato intento nè nell'abilità di produrre qualche cosa secondo una certa regola, ma nel produrre oggetti per i quali non può darsi una regola determinata, ossia nell'esprimere e nel dar corpo alle *idee estetiche*, usando dell'immaginazione in modo finale e tuttavia indipendente da regole; 4° I prodotti del Genio debbono essere *esemplari;* cioè, sebbene essi non siano fatti per imitazione, tuttavia debbono esser tali da servire agli altri come di norma per giudicare dei prodotti artistici, e come di eccitamento ad altri Genii; 5° Il Genio ri-

chiede per l'opera sua una proporzione e un accordo tra l'intelletto e l'immaginazione, che può venir dato solamente dalla natura, e che noi non possiamo produrre a nostro arbitrio e tanto meno ricevere da altri.

Nella sua lunga trattazione intorno al Genio, Kant non fa che svolgere questi caratteri e specialmente il terzo e il quinto che esprimono, a suo avviso, le differenze essenziali tra il Genio e le altre attività dello spirito e specialmente le facoltà propriamente intellettive. Così Kant scorge una vera differenza specifica, soggettiva, tra una gran mente (*grosser Kopf*) scientifica e il genio artistico; mentre tra quella e le altre menti volgari pone soltanto una differenza di grado. Non tutti, egli dice, potrebbero fare le scoperte di Newton; ma ognuno può conoscerle, e conoscere anche le vie per le quali egli vi è giunto; mentre chi è privo di genio, propriamente detto, ossia del genio artistico, non riuscirà mai a comprenderne i procedimenti. — Kant insomma persiste nel voler riguardare il Genio più come una facoltà della natura in noi, che non come una facoltà nostra propria; e perciò esagera le differenze che vi sono tra essa e le altre facoltà del nostro spirito. Certamente il Genio artistico ha qualche cosa di più misterioso che non l'ingegno scientifico; poichè i suoi procedimenti sono più spontanei, e vengono determinati più dalle condizioni subjettive dell'artista che non dall'oggetto stesso della sua attività; mentre i procedimenti dello scienziato dipendono in gran parte dall'oggetto stesso e dalle leggi logiche. Però è innegabile che anche nei processi inventivi dello scienziato v'è qualche cosa di inespli-

cabile e di recondito, che sfugge alla sua riflessione e a quella degli altri. E d'altra parte, se è vero che la scienza è comunicabile e sono comunicabili con essa, fino ad un certo punto, i procedimenti coi quali si forma, e in ogni caso le sue affermazioni si possono sottoporre a prove che persuadono ognuno della loro verità, lo stesso Kant ammette che sono pure comunicabili a loro modo i prodotti del Genio; poichè anche coloro i quali non ne sono autori, possono gustarli e quindi penetrare in certa guisa nel lavoro e nello spirito dell'artista.

Un altro carattere che è importante a considerare nel Genio, perchè ne indica l'intima composizione psicologica, è il secondo. Conforme alla dottrina di Kant, il Genio non è una facoltà elementare, ma risulta propriamente da due altre, cioè dall'Immaginazione e dall'Intelletto; risulta da queste due facoltà accordate e proporzionate in certo modo. In che consista propriamente questo modo Kant non lo dice chiaramente; dice soltanto che appunto quell'accordo e quella proporzione ci possono esser date solamente dalla natura, e che il Genio è quella facoltà che trova propriamente la forma, l'espressione alle *idee estetiche*; egli intenderebbe dunque per Genio un'immaginazione potente che, subordinata all'intelletto, si rivolge a dar forma sensibile ai pensieri per sè vaghi e indeterminati che in noi suscita il sentimento del Bello.

Esponendo il terzo carattere del Genio abbiam detto che esso consiste pure nel dar corpo od espressione alle idee estetiche. Che cosa sono quest'*Idee estetiche?*

Il Genio artistico ne' suoi prodotti non mira ad

esprimere concetti precisi e definiti, per mezzo di segni che a questi determinatamente corrispondano; esso anzi si rivolge ad eccitare nel nostro spirito una folla, una molteplicità indeterminata di concetti, la quale in sè, direttamente, è inesprimibile. Ora questa molteplicità vaga di concetti viene sollevata in noi per mezzo delle *idee estetiche*, le quali non sono altro che *rappresentazioni dell'immaginazione aggiunte ad un concetto.* Esse vengono chiamate da Kant idee estetiche, come facenti riscontro alle idee razionali, per due ragioni: l'una è che codeste idee estetiche tendono a rappresentarci il sovrasensibile, e si avvicinano quindi, per quanto è possibile, alla rappresentazione delle idee stesse razionali; la seconda ragione è che come a queste non è adeguata alcuna intuizione, così alle idee estetiche non è adeguato nessun concetto: cioè è indeterminato il numero dei concetti che ad esse possono corrispondere o che da esse possono essere eccitate nel nostro spirito. — Come si vede queste idee estetiche sono l'oggetto proprio dell'arte, e soltanto per mezzo di esse i suoi prodotti possono acquistare una vita ed uno spirito (*Geist*). Lo spirito è dunque un altro elemento essenziale per la produzione dell'arte; ma, come è facile vedere, essa non è che un effetto del Genio, o meglio è il Genio stesso riguardato sotto un particolare aspetto. Spetta infatti al Genio artistico, il quale vuol rappresentare un dato oggetto, trovare gli attributi estetici di questo e rappresentarli nel modo più conveniente, cioè nel modo che meglio ecciti l'immaginazione e l'intelletto, e quindi dia al prodotto artistico quella vita nella quale sta gran parte della sua bellezza. Con queste idee este-

tiche il Genio ci porta in un mondo diverso da quello che abbiamo continuamente sotto i nostri occhi; in un mondo nuovo in cui gli oggetti sono idealizzati, e nel quale il nostro intelletto e la nostra fantasia, ondeggiando, fra mille pensieri ed immagini, si rappresentano, in modo vago e indeterminato, ma vivo e colorito, i principii e le idee razionali.

Come è facile vedere, a questa produzione e manifestazione delle idee estetiche concorrono variamente tanto l'intelletto quanto l'immaginazione: l'intelletto, senza legare la fantasia, la dirige a un fine prestabilito, e determina il concetto, e direi quasi, per meglio interpretare il pensiero di Kant, il motivo fondamentale; l'immaginazione con un'attività creatrice e, movendosi liberamente entro i limiti determinati dall'intelletto, trova ed esprime le forme che all'intento sono più convenienti, e così inspira la vita o lo spirito al prodotto artistico. Il Genio consiste appunto in quest'accordo dell'intelletto e dell'immaginazione produttiva nel trovare e manifestare le idee estetiche.

Benchè il Genio per natura sua debba avere una massima libertà, tuttavia anch'esso è sottoposto nella sua attività a certe condizioni che sono date dalla stessa natura delle cose o dell'arte. Due sono dunque principalmente i limiti imposti al Genio, l'uno derivante dal meccanismo dell'arte, l'altro dagli oggetti stessi che si vogliono produrre. Ogni arte, anche bella, ha il suo meccanismo, un meccanismo nel quale certamente non istà la bellezza, ma che anche il genio deve rispettare, anzi di cui esso deve necessariamente servirsi ne' suoi prodotti, e quindi co-

noscer bene e saper maneggiare, se non vuol fallire del tutto a' suoi intenti. Quanto al secondo limite, Kant fa una differenza essenziale tra gli oggetti naturali e gli artistici. Per rispetto agli oggetti naturali noi ne giudichiamo la bellezza badando soltanto alla loro forma, ossia alla loro rappresentazione, senza considerare ciò che essi debbono essere; ma siccome gli oggetti artistici sono invece prodotti con un' attività realmente finale, ossia da una volontà operante secondo un dato fine, così non si può giudicare di essi senza avere un concetto di ciò che *debbono essere*, ossia senza un concetto della loro perfezione.

Ora per adattare convenientemente l'idea estetica alle esigenze meccaniche dell'arte e alla natura degli oggetti, e conseguire in tal modo pienamente l'intento artistico, non basta il genio, ma ci vuole ancora il gusto: senza il genio un'opera d'arte anche fatta con gusto riesce vuota di idee estetiche e quindi fredda, priva di vita e di spirito; senza il gusto, che porge alle idee estetiche la forma conveniente, un' opera di genio non può essere bella. Quando il genio ha trovato l'idea estetica, spetta dunque al gusto l'adattarvi l'arte col suo meccanismo, e se il genio opera il più delle volte con rapidità, il gusto deve invece ben sovente far mille tentativi per trovare e rendere la forma perfettamente adeguata ad esprimere l'idea estetica e metterla in armonia, non solo colla natura di questa, ma anche coll' indole e coll' esigenza dell'arte. — In una rappresentazione fatta con buon gusto l' arte può render belle anche le cose brutte, come il furore, le distruzioni, le rovine, ecc.; però vi sono cose che l'arte deve escludere dalle sue

rappresentazioni, e sono quelle che eccitano ribrezzo (*Eckel*). Kant dunque sarebbe contrario al moderno realismo, specialmente poi nella scoltura, perchè, dic' egli, siccome i prodotti di quest' arte sono i più somiglianti agli oggetti naturali, e quasi si immedesimano colla natura, una scoltura la quale ci rappresentasse fedelmente un oggetto naturale brutto, eccitерebbe in noi un sentimento di ripugnanza simile a quello che ecciterebbe lo stesso oggetto reale.

Si fa questione, dice Kant, se nell'arte importi più il genio o il gusto. Siccome la facoltà prevalente nel genio è, come appare da ciò che si è detto fin qui, l'immaginazione creatrice, e il gusto consiste essenzialmente nella facoltà giudicante, così la domanda fatta si riduce a chiedere se nell'arte importi più l'immaginazione inventiva o il giudizio. Non v'è dubbio che senza la prima facoltà l'arte ha poco valore e poca efficacia, perchè, come vedemmo, riesce senza vita; ma senza il gusto l'arte non è più arte. Di qui la necessità, secondo Kant, che il gusto abbia a temperare i voli del genio e a dirigerli; egli non vorrebbe certamente un'arte senza genio; ma dice esser meglio sacrificare un po' di questo anzichè dare un prodotto senza gusto, che solo può procacciare alle opere del genio l'assenso universale, ossia renderle accette ai più e durature; mentre i prodotti del genio privi di buon gusto riscuotono un'ammirazione ed un plauso effimero.

Concludendo questa sua trattazione delle facoltà che producono le arti belle, Kant le riduce alle quattro seguenti: *Immaginazione, Intelletto, Spirito, Gusto;* ma come l'Immaginazione e l'Intelletto insieme congiunti formano il Genio, dal quale deriva propriamente ciò

che Kant chiama lo spirito o l'anima dell'arte, così noi possiamo riguardare come due le facoltà che direttamente concorrono alla produzione del bello, il Genio e il Gusto; ma non v'è dubbio che amendue queste facoltà non sono facoltà elementari dello spirito, ma facoltà derivate e composte, perchè risultanti da vari elementi, voglio dire da elementi tolti dalla sensazione, dall'intelligenza, dal sentimento e dall'immaginazione. Kant non ha esaminato con diligenza e con metodo questi vari elementi, nè per vero si era proposto di farlo. Perciò nella sua dottrina intorno alle facoltà produttrici del Bello artistico vi sono molte lacune, incertezze ed oscurità, benchè accompagnate da considerazioni giuste e profonde.

Terminata l'esposizione delle facoltà produttrici del Bello, Kant viene a discorrere delle arti belle in particolare, ed anzitutto ne intraprende una divisione. Questa divisione ha molti difetti, che riducono l'autore a porre nella stessa categoria arti fra loro diversissime. Gli è vero che egli stesso non si mostra intieramente soddisfatto dell'opera sua, poichè la dà soltanto come un *saggio di ciò che si può e si deve fare* per quest'intento (*es ist nur einer von den mancherlei Versuchen, die man noch anntellen kann und soll*, § 51).

Kant divide le arti secondo i vari modi della loro manifestazione. Se noi consideriamo, egli dice, i mezzi coi quali gli uomini si comunicano gli uni cogli altri i loro stati interni, noi riconosceremo che questa comunicazione è perfetta, quando vi concorrono insieme la *parola*, il *gesto*, e il *tono*. Da questi tre elementi o modi di espressione Kant trae la divisione delle belle arti in tre classi: arti *parlanti*, arti *figurative* (i cui prodotti sono oggetto dell'intui-

zione) e arti fondate sull'*azione delle sensazioni* (*Künsten des Spiel der Empfindungen*).

È facile il vedere che tale divisione è poco soddisfacente e nel principio e nel procedimento, perocchè tra quei modi di espressione e le tre specie di arti ora enumerate manca una perfetta corrispondenza. Sono però notevoli certe considerazioni fatte da Kant intorno ad alcune arti.

Come arti parlanti Kant annovera l'*eloquenza* e la *poesia*. L'eloquenza (*Beredsamkeit*) è l'arte di *trattare un negozio dell' Intelletto come un giuoco libero dell' Immaginazione* (*die Kunst ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben*); la poesia è invece l'*arte di compiere un giuoco libero dell' Immaginazione come un negozio dell' Intelletto*. Insomma, secondo il pensiero di Kant, l'eloquenza, mentre ha per assunto di trattare un tema per mezzo di concetti, riesce a trattarlo esteticamente per mezzo dell' Immaginazione; la poesia mentre si propone e dice di trattare un tema coll' Immaginazione riesce a porgere un pascolo utile all'Intelletto. Perciò Kant dice che, mentre l'oratore non attiene quel che promette, il poeta invece mantiene più di quel che promette; poichè il primo annunzia un lavoro serio e non ci dà in ultimo che un trattenimento, senza quella dimostrazione intellettiva che ogni oratore promette del suo assunto; il secondo annunzia un giuoco, un trattenimento, e suscita invece nella nostra mente una folla inesprimibile di pensieri.

Da questo si può facilmente comprendere come Kant abbia una simpatia molto più grande per la poesia che non per l'eloquenza. A lui sembra che

questa sia un'arte pericolosa e contraria al fine a cui essa propriamente dovrebbe intendere. Kant è generalmente avverso alla confusione degli uffici; egli ha, come si vede, in tutta la sua filosofia, una tendenza profonda a distinguere, a sceverare una cosa dall'altra, un assunto da un altro assunto. Ora, secondo il pensiero di Kant, l'oratore è uno scienziato, un pensatore che vuol fare il poeta, e vuol trattare poeticamente un tema intellettivo. In tal modo, crede Kant, se l'oratore può cogli incanti dell'arte e della poesia insinuare il vero ed il giusto, può anche trascinare gli uomini all'errore ed alla colpa. Perciò nelle faccende dell'intelletto Kant vuol escluso ogni ornamento ed ogni attrattiva: quando, egli dice, *il pensatore conosca a fondo la materia, e ad un tempo la lingua in cui la deve esprimere, abbia il cuore pieno di amore per il bene e immaginazione viva per la esposizione delle sue idee, allora egli sarà* il bonus dicendi peritus, *l'oratore senz'arte, ma efficace voluto da Cicerone.* E questo è anche l'oratore voluto da Kant, l'oratore che esponga senza lenocinii, con chiarezza e proprietà i suoi pensieri, come uomo animato dal solo amore della verità. Invece la poesia è per lui l'arte più elevata, quella che meglio delle altre ci trasporta nel regno delle idee, in un mondo migliore, che rinvigorisce la mente e l'animo, perchè la rappresentazione viva dell'ideale ci rende più rassegnati alle battaglie e ai dolori della vita. La poesia non pretende di dimostrarci alcuna verità, ma ce ne fa balenare alla mente molte, o almeno, eccitando vivamente le nostre facoltà conoscitive, ci rende più atti a conquistarne; mentre l'oratore che ci fa aspettare delle dimostrazioni di verità, non ci porge che

le belle parole, e ci illude con immagini piacevoli. Nell'oratoria abbiamo sempre il pericolo d'un inganno; *nella poesia invece ogni cosa procede con onestà e sincerità* (*In der Dichtkunst geht Alles ehrlich und aufrichtig zu*). « Io debbo confessare » scrive Kant in una nota al § 53 « che una bella poesia a « me ha sempre prodotto una gioia pura, mentrechè « la lettura dei migliori discorsi degli oratori popo- « lari di Roma e dei Parlamenti moderni o del pul- « pito mi andava sempre congiunta con un senti- « mento di disapprovazione (*Missbilligung*), come di « un'arte astuta che in cose importanti sa spingere « gli uomini, come macchine, a giudizi che con mente « calma rifiuterebbero.... Così considerata l'oratoria « è l'arte di valersi delle debolezze degli uomini per « i propri intenti, e non è quindi degna di nessuna « stima (*gar keiner Achtung würdig*). » — Si vede che Kant non avrebbe mai fatto l'avvocato; anche in questi pensieri egli ci fa conoscere il suo amore ardente per la verità e lo scrupolo con cui esigeva dagli uomini un'assoluta veracità. Ma se egli fosse vissuto ai nostri tempi e avesse visto certo genere di poesia, non sarebbe stato più così assoluto ammiratore di quest'arte, e avrebbe anche in essa riconosciuti i gravi pericoli che ne possono derivare per i fini altissimi che egli voleva proposti alla vita umana, e quindi indirettamente anche all'arte.

Le arti figurative (*die bildenden Künste*) esprimono le idee con vere intuizioni sensibili, e si suddividono in arti che si servono della *verità sensibile* ed in altre che si servono dell'*apparenza sensibile* (*Künste der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheins*). Le prime si dicono arti *plastiche* delle quali ve n'ha due principali: la *scol-*

tura e l'*architettura*. La scoltura rappresenta materialmente idee di oggetti esistenti in natura; la seconda attua concetti di cose, le quali ci possono essere date solamente dall'arte e la cui forma non è determinata dalla natura, ma da un fine arbitrario. Così la scoltura ha per fine soltanto la rappresentazione di una cosa, ossia l'espressione corporea di un concetto, l'architettura mira principalmente ad un *uso* determinato dal nostro volere. I prodotti di queste due arti sebbene siano i più somiglianti agli oggetti naturali, o i più strettamente legati con essi, non debbono però mai esser tali da prendersi per oggetti naturali; altrimenti perderebbero il loro valore estetico. Kant infatti vuole che nel sentimento estetico l'arte ci paja natura, e la natura arte, ma egli vuole sempre, fedele alla sua massima solenne della precisa distinzione tra le cose, che l'arte resti arte e la natura natura.

Le arti figurative della seconda specie si possono ridurre alla *pittura*, prendendo questa parola in larghissimo senso: sono arti che riguardano gli oggetti soltanto nelle loro forme, inquanto queste si presentano all'occhio, sole o congiunte le une colle altre, e secondo l'impressione che esse fanno sulla nostra Fantasia. Con sì larga definizione, non è a meravigliarci che Kant annoveri in questa categoria di arti non soltanto la pittura propriamente detta, ma anche l'arte del giardiniere, di chi tappezza ed orna una camera o veste una persona, insomma tutte quelle arti che mirano a presentare le *forme* degli oggetti in modo estetico allo sguardo.

Le arti che si fondano sul giuoco, cioè sui meri rapporti delle nostre sensazioni, sono da Kant ri-

dotte alla *Musica* e al *Colorito* (*Farbenkunst*). Ma questa terza categoria e la distinzione, che Kant vi fa, sono arbitrarie ed artificiali, essendo state probabilmente stabilite da lui soltanto per assegnare un posto sistematico alla musica. Ed infatti del colorito, che evidentemente rientra nella pittura, Kant non mostra come sia un'arte speciale, ed egli stesso ne dice poche parole; e per ciò che riguarda la musica non si comprende il perchè essa sola venga tenuta da Kant come un'arte fondata sulle sensazioni; mentre tutte le altre lo sono ugualmente, non essendo possibile recare un giudizio estetico sui prodotti di un'arte bella senza considerare, in un modo più o meno grande, anche l'impressione fisica che essi fanno su di noi.

Dopo aver enumerate le varie arti Kant viene a confrontarle fra di loro. Come già sappiamo, egli mette con giusta ragione la poesia al disopra di tutte le altre. Dopo di essa, non per riguardo agli effetti che produce sulla intelligenza, ma per la sua attrattiva e per il movimento che produce nel nostro animo, viene la musica. Kant però non mostra verso quest'arte una grande simpatia, sebbene, per il rispetto indicato, le assegni il secondo luogo. Infatti egli, mentre, considerando le arti per riguardo al diletto, assegnerebbe il primo luogo alla musica, dà invece a questa l'ultimo, giudicandole secondo l'azione che esse producono sulla coltura degli uomini. Perciò Kant viene a riguardare la musica più come un'arte di diletto che come un'arte bella, senza però toglierle mai questo carattere. Egli osserva che le arti figurative hanno un'importanza intellettuale maggiore che non la musica, perchè coi loro prodotti promo-

vono e mantengono per lungo tempo nell'animo degli uomini dei concetti intellettivi, e così servono all'educazione e allo svolgimento delle nostre facoltà intellettive, anzi alla loro *urbanità*, come dice Kant; il quale accusa invece la musica di mancare di questa, perchè si fa sentire per forza e riesce importuna a chi ama la quiete o gli studi. Kant paragona quindi piacevolmente la musica all'odore del fazzoletto, odore che di buono o mal grado si è costretti a sentire, quando il fazzoletto si trae fuori.

Ma non ostante queste accuse, Kant è pur costretto a riconoscere la potenza della musica. Le arti figurative, dice egli, ci danno impressioni durevoli, la musica muove potentemente l'animo, ancor più di esse e della poesia, ma in modo effimero e passeggiero. Però in questi momenti passeggieri, stando alle stesse dichiarazioni di Kant, la musica attuerebbe quell'ideale dell'arte che egli stesso si era formato. Infatti Kant vide giustamente come, sebbene la musica sia direttamente fondata sopra un giuoco o un accordo di sensazioni, pure riesce a svegliare in noi una folla di pensieri, la quale sarebbe inesprimibile per ogni linguaggio. Ora non è questo propriamente l'ufficio che egli assegna all'arte? Kant dirà che quei pensieri sono vaghi e indeterminati. Ma non debbono esser tali, secondo la teoria sua, i pensieri e i concetti eccitati da ogni arte, se questa non vuol prendere le veci di un discorso intellettivo? Il vero è che Kant, se fosse stato conseguente, avrebbe dovuto far della musica un'arte superiore alla poesia, almen riguardarla più vera arte di questa. Ciò malgrado noi dobbiamo riconoscere molta acutezza e verità in alcune osservazioni che egli fa per ispiegarci l'ori-

gine e gli effetti della musica. Ogni parola, dice Kant, si congiunge nella pronuncia dell'uomo con una data modulazione, con un tono il quale dipende dal senso che essa ha e dall'impressione che l'oggetto, da essa significato, produce sul nostro sentimento. La musica lascia in disparte la parola e l'idea da essa significata, e, considerando solamente quei toni, li congiunge insieme secondo un determinato meccanismo, ma in modo che esprimano un dato affetto ne' suoi vari momenti. I toni, ossia i suoni musicali, sono accordati fra loro secondo leggi determinate matematicamente; ma non è la percezione o la rappresentazione di questi rapporti matematici quella che eccita in noi il godimento musicale: quelle leggi non sono che le condizioni indispensabili perchè si abbia a produrre in noi quel movimento di pensieri e di sentimenti, dal quale deriva propriamente il piacere della musica, la sua impressione estetica su di noi. Kant non ispiega distintamente, ma accenna con sufficiente chiarezza quella teoria che io stesso in un articolo inserito nella *Filosofia delle Scuole italiane* ho cercato di svolgere sugli effetti psicologici della musica, e intorno ai vicendevoli rapporti che vi si producono tra le sensazioni dei suoni, i sentimenti e le percezioni intellettive (1). Kant, partendo dall'ipotesi sua, osserva giustamente che quei toni riproducono in noi i sentimenti corrispondenti; e questi alla lor volta, in forza della legge d'associazione, tendono pure a suscitare in noi le idee che sono legate con essi. Kant riguarda dunque giustamente la musica come il linguaggio dell'affetto, ma

(1) V. *Filosofia delle Scuole italiane*, anno VI, vol. XI.

un linguaggio che per mezzo dell'affetto suscita pure in noi una moltitudine di pensieri.

Dopo aver fatto così un paragone tra le varie arti, Kant viene in una *Nota* che chiude l'*Analitica*, a toccare una questione importantissima, questione psicologica e metafisica ad un tempo, riguardante la *sede* dei vari sentimenti.

Abbiam già veduto come Kant faccia una profonda distinzione tra *ciò che piace ai sensi* e ciò che *piace nel semplice giudizio*, tra *godimento* (*Genuss*) e *compiacenza* (*Wohlgefallen*). Ora egli qui osserva come vi siano godimenti che ci spiacciono, e dolori dei quali ci compiacciamo. Così spiace a noi stessi la gioia di fare un'eredità, mentre ci compiacciamo dell'afflizione sentita per la perdita di un nostro caro. Ora Kant propenderebbe a riguardare con Epicuro tutti i godimenti come proprii del corpo, e la compiacenza, ossia i piaceri o in genere i sentimenti morali ed estetici come appartenenti alla ragione e quindi spirituali. Con questa teoria Kant passa in rassegna i godimenti che l'uomo trae dai giuochi, anche dai giuochi in sè spirituali o nei quali ha parte l'intelligenza, cercando di provare come in verità i sentimenti che se ne traggono sono sentimenti corporei: lo stesso piacere che si prova dalla conversazione, è un piacere che nel suo complesso deve, secondo Kant, riguardarsi come corporeo; perchè sebbene essa ci dia anche piaceri intellettuali, tuttavia questi hanno per risultato e per iscopo di accrescere il nostro benessere corporeo e per essi l'anima si fa medicatrice del corpo. In un modo analogo Kant si studia di spiegare il fenomeno del *Riso*.

Il Riso, come lo definisce Kant, è *una commozione*

la quale nasce dall'improvviso ridursi in nulla di una ansiosa aspettazione (*das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts*). Ora come una tale trasformazione non può gradire all'intelletto, converrà trovare la causa del piacere che ci è dato dal riso nell'impressione che quella trasformazione improvvisa produce sul nostro corpo. Il piacere del riso, come in ultimo ogni altro godimento, è dunque per Kant un fenomeno che al giorno d'oggi si direbbe psico-fisico, e Kant si studia con molta acutezza di spiegarlo anche nei suoi particolari. Nella nostr'anima si producono, dice Kant, prima del riso, rapidi cambiamenti di percezioni, e si succedono stati di allentamento a stati di tensione; ma a questi moti dell'anima corrispondono poi altri nel corpo, producendosi nei nervi delle contrazioni e quindi dei rilassamenti che vi suscitano come un prurito o titillamento che è un moto favorevole alla nostra salute.

Affine al piacere in noi prodotto dal riso è quello che nasce dall'*Umore*. L'*umore* (*Laune*) viene da Kant riguardato come un'originalità dello spirito, ma non come appartenente al talento artistico. Esso è definito da Kant *il talento di mettersi in tale disposizione d'animo nella quale tutte le cose vengono giudicate in un modo affatto diverso dal solito, anzi a rovescio, e tuttavia conforme a certi principii razionali*. Ma sebbene Kant non attribuisca l'umore al talento artistico, tuttavia non disconosce la parte che esso può avere nell'arte; ma soggiunge che esso appartiene più all'arte di dilettare, che all'arte bella.

§ 6. La Dialettica e la Metodologia nella *Critica del Giudizio.*

La *Dialettica*, in questa Critica di Kant, ha per ufficio diretto di sciogliere una questione da lui già trattata ampiamente e risoluta nell'*Analitica;* ma Kant per amore della simmetria ha voluto dare una Dialettica anche alla *Critica del Giudizio*, e rinnova perciò sotto quel nome l'accennata questione, aggiungendovi poi altre varie considerazioni.

L'antinomia che Kant si studia di risolvere in questa Dialettica, risulta chiaramente dalle due proprietà, apparentemente contradditorie, del giudizio estetico. Questo è un giudizio che non è fondato su concetti, e che tuttavia pretende alla validità universale. Kant riconosce esser vero, rispetto al gusto, che di esso non si può *disputare* (*disputiren*), ma sostiene che intorno ad esso si può discutere (*streiten*) e si discute. Tanto la disputa quanto la discussione mirano a produrre un consenso tra due che sono di diverso parere; ma la disputa richiede, a prova delle opinioni contrarie, dei concetti determinati, e quindi aventi un valore objettivo; ciò che non è richiesto dalla discussione. Accanto al principio *che non si può disputare del gusto*, sta dunque l'altro che *del gusto si può discutere.* Ciò premesso, Kant formula l'antinomia estetica in questo modo:

Tesi. Il giudizio di gusto non si fonda su concetti, se no si potrebbe su di esso disputare.

Antitesi. Il giudizio di gusto si fonda su concetti, altrimenti non sarebbe possibile discutere intorno ad esso e pretendere che esso abbia un valore universale.

L'antinomia si scioglie, dice Kant, e le due proposizioni diventano ambedue vere, osservando che in esse la parola *concetto* deve esser presa in significato diverso. Non c'è dubbio che il giudizio di gusto debba appoggiarsi a qualche concetto; ma questo non può essere un concetto determinato, un concetto cioè il quale ci faccia conoscere un dato oggetto e quindi fondare su tale cognizione quel giudizio; perchè allora il giudizio di gusto diventerebbe un giudizio logico. Ma d'altra parte, pretendendo esso al consentimento universale, non può far senza d'ogni concetto, perchè allora si trasformerebbe in un mero giudizio empirico, in un giudizio intorno a ciò che individualmente ci gradisce o no. Dunque il giudizio di gusto deve fondarsi sopra un concetto indeterminato e indeterminabile, concetto il quale non contenga nessun elemento conoscitivo ma che rappresentandoci una condizione comune a tutte le menti, dia a quel giudizio il diritto di pretendere, senza l'ajuto di qualsiasi cognizione, ad un assenso universale. Questo concetto indeterminabile non può essere che un'idea della ragione, non può essere cioè che il concetto del Sovrasensibile come fondamento comune all'oggetto del nostro giudizio e a noi stessi che giudichiamo, il concetto cioè della finalità subjettiva della Natura per la facoltà nostra giudicante. Con ciò non s'intende già di provare o affermar nulla intorno all'oggetto in sè e ai rapporti reali della natura con esso e con noi; ma si riconosce nel giudizio un valore universale, *perchè il determinativo di esso giudizio sta forse nel concetto di ciò che può riguardarsi come il Substrato sovrasensibile dell'Umanità (weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe vom demjenigen liegt was das*

übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann, v. § 57).

Così, osserva Kant, concludendo la sua soluzione, *anche questa come le altre soluzioni delle antinomie nella Ragion pura e nella Ragion pratica ci spingono, contro voglia, a guardare al di là del Sensibile e a trovare nel Sovrasensibile il punto di congiunzione di tutte le nostre facoltà a priori* (*im Uebersinnlichen den Vereinigunspunkt aller unserer Vermögen a priori*); *poichè non rimane altro spediente* (*Ausweg*) *per accordare la ragione con sè medesima.*

Così mentre pareva che Kant volesse nella *Ragion pura* togliere ogni realtà al Sovrasensibile, e ridurre tutti gli oggetti del nostro pensiero a puri fenomeni, vediamo invece il Sovrasensibile riconosciuto come centro e fondamento comune di tutte le facoltà rappresentative; poichè nella *Ragion pura* il Noumeno in senso negativo è ciò che in ultimo dà unità e quindi valore objettivo alle nostre cognizioni; nella *Ragion pratica* tutti i principii appartengono al Sovrasensibile e da esso sono derivati; nella *Critica del Giudizio* finalmente il Sovrasensibile è riconosciuto come fondamento del Bello, perchè da esso si trae il principio della finalità soggettiva della natura. Gli è vero che in tutte e tre le Critiche Kant tien fermo il principio che del Sovrasensibile non si dà scienza; e anche qui nella *Critica del Giudizio*, sebbene egli ci faccia pensare il Sovrasensibile come fondamento della finalità subjettiva, tuttavia non vuole che se ne affermi l'esistenza: rappresentandoci un oggetto come bello, noi presupponiamo che la Natura sia stata disposta in armonia colle nostre facoltà conoscitive; ma che la Natura abbia realmente questo

fine, noi non lo possiamo affermare, e tanto meno ci è conceduto di assumere questa proposizione come fondamento dei nostri giudizi sul Bello. In tal modo Kant, ponendo la questione se nella *Critica del Giudizio* si deve accettare il realismo o l'idealismo, si dichiara per quest'ultimo sistema.

Per ben comprendere questa dichiarazione fa d'uopo conoscere la distinzione e la critica che Kant fa dei vari sistemi intorno al principio del Bello e al suo valore. In questa materia i sistemi filosofici fondamentali si possono, secondo Kant, ridurre a due, cioè all'*Empirismo* e al *Razionalismo*, dei quali egli rifiuta recisamente il primo, perchè esso, volendo fondare il Bello sull'esperienza, viene a confonderlo coll'Aggradevole; e quanto al Razionalismo, Kant non lo accetta, quando esso pretende di dare al Bello un principio objettivo, cioè di fondarlo su concetti, perchè in tal caso confonderebbe il Bello col Buono; ma egli si dichiara razionalista inquanto ammette un principio *a priori*, intendendo però che questo principio non sia intellettivo, ma esprima soltanto l'armonia nella quale le rappresentazioni degli oggetti si trovano colle nostre facoltà conoscitive. Però anche inteso il razionalismo in tal modo, sorge la questione, se questa finalità sia realmente proposta e voluta dalla Natura, sia cioè un fine reale di essa, oppure sia un accordo accidentale degli oggetti col nostro soggetto. Il primo sistema vien detto da Kant *Razionalismo realistico*, il secondo *Razionalismo idealistico:* per il primo stanno, dice Kant, le belle forme e gli splendidi e variati colori degli esseri organici, le figure degli oggetti cristallizzati; forme e colori che per la vita o l'esistenza di questi esseri non hanno im-

portanza, e che sembrano fatte unicamente per il nostro sguardo o per la nostra ammirazione estetica. Ma d'altra parte se noi consideriamo la natura, noi vediamo che essa produce collo stesso indifferente meccanismo ogni cosa, bella o brutta che sia; e come, secondo una giusta massima della scienza, i principii non si debbono moltiplicare senza necessità, così noi non dobbiamo ammettere un vero scopo nell'attività estetico finale della natura; ma pur riconoscendo siffatta attività, non dobbiamo per il proposito nostro, affermare o negare nulla intorno alla reale esistenza di quello scopo; poichè ci manca ogni sicurezza del sì e del no; e per dare un fondamento ai nostri giudizi sul Bello ci basta la finalità puramente ideale e subjettiva. Anzi quando noi supponessimo nella natura una reale intenzione rispetto al Bello, dovremmo apprender da essa ciò che è bello o brutto, e il nostro giudizio su queste proprietà non sarebbe più autonomico, ma eteronomico; e quindi, secondo la solenne massima di Kant, non potrebbe aver per norma alcun principio *a priori*, ma dovrebbe sempre esser tratto dall' esperienza. E siccome i nostri giudizi estetici possono pretendere ad un valore universale solamente con un tal principio *a priori*, così si vede, dice Kant, come l' idealismo sia, nella *Critica del giudizio* del pari che nella *Critica della Ragion pura*, la condizione indispensabile per salvare l' universalità e quindi la necessità (subjettiva od objettiva) dei giudizi concernenti la natura delle cose o la loro bellezza.

Ma in che consiste propriamente il valore del Bello? Kant riassume chiaramente i suoi concetti intorno a questa importante questione, che per verità non ap-

parterrebbe alla *Dialettica*, nel § 59 che ha per titolo: *Della Bellezza come simbolo della moralità.*

In un paragrafo precedente Kant schiarisce la natura delle idee razionali ed estetiche. Idee in senso generale sono rappresentazioni che si riferiscono ad un oggetto senza darcene cognizione. Tali idee sono *estetiche* quando sono riferite ad un' intuizione secondo un principio subjettivo, *razionali* quando sono riferite ad un concetto secondo un principio objettivo. Come abbiamo già detto, alle idee estetiche non è mai adeguato nessun concetto, alle idee razionali nessuna intuizione. Ora poichè ridurre un' intuizione al suo concetto si dice *esporre* (*exponiren*), così noi dovremo ritenere che le idee estetiche sono *inesponibili*, come le idee razionali sono *indimostrabili*. Per tali loro proprietà le idee si distinguono profondamente dai *concetti* i quali, se sono empirici, si possono sempre *esemplificare*, mostrare cioè concreti in qualche esempio; e se sono *a priori* si possono mostrare in *ischemi*, come avviene delle categorie. Però Kant, se crede che i concetti razionali non si possano mostrare direttamente in alcuna intuizione, cioè siano, come egli dice, *indimostrabili*, afferma che essi si possono *simboleggiare*; e quindi per chiarire la cosa si fa nel § 59 a determinare con precisione ciò che sono i *simboli*.

A torto, dice Kant, molti Logici contrappongono il simbolo all'intuizione; poichè i simboli sono, al pari degli schemi, modi di intuizione; ma mentre gli schemi esprimono direttamente il concetto puro, i simboli lo esprimono indirettamente, cioè per mezzo dell' analogia.

Nel simbolo infatti, secondo Kant, noi applichiamo

ad un oggetto irrepresentabile un rapporto che si trova nell'intuizione di un altro oggetto; o, com'egli dice, noi applichiamo al concetto del primo oggetto una *regola* che la riflessione nostra segue nel riferire il secondo oggetto all'intuizione sua. Parmi insomma che Kant voglia dire, che noi nel simbolo facciamo una proporzione qualitativa, se mi si permette l'espressione: noi diciamo che una cosa, a noi in sè stessa sconosciuta, ha con un' altra quello stesso rapporto che hanno tra di loro due altre cose a noi note. In questo senso noi possiamo avere una cognizione simbolica di Dio, attribuendogli certi predicati di esseri finiti, come l'intelligenza, la volontà, ecc.; però col presupposto che tali facoltà a Dio non appartengano in senso proprio, ma in lui vi sia qualche cosa che ad esse corrisponda e vi compia un ufficio analogo. Attribuendo invece a Dio quelle facoltà *schematicamente*, noi cadremmo nell' antropomorfismo.

Ciò premesso Kant viene ad affermare che il Bello è nel senso indicato il simbolo della Moralità. Kant non ispiega molto chiaramente il significato di questo simbolismo; tuttavia lo si può derivare facilmente dal senso che egli attribuisce alle idee estetiche e al Bello in genere. Il Bello non è oggetto di un concetto ma di un' intuizione: noi riconosciamo in questa certi rapporti col nostro animo, simili a quelli che vi sono pure tra questo e il Buono, i quali però non sono intuibili. Tali rapporti sono indicati dalle seguenti quattro proprietà che si trovano in modo analogo tanto nel Buono quanto nel Bello, proprietà che in parte si sono già esposte e che noi ci contentiamo qui di accennare:

1° Tanto il Bello quanto il Buono piacciono im-

mediatamente, il primo nell'intuizione, il secondo nel concetto;

2° Amendue piacciono senza interesse, benchè il Buono ne produca direttamente uno, suo proprio e particolare;

3° Il Bello concilia la libertà dell'immaginazione colle leggi dell'intelletto, il Buono accorda il volere libero con sè stesso per via di leggi universali di ragione;

4° Tanto il giudizio sul Bello quanto il giudizio sul Buono hanno un valore universale.

Quest'accordo del Bello col Buono è sentito anche dal volgo il quale designa sovente gli oggetti belli con predicati morali. E per vero il Bello, piacendo senza interesse, ci dà coscienza di poter esser liberi e indipendenti dal senso, ci fa sentire la nostra superiorità su di questo, e quindi la capacità che abbiamo di conseguire il nostro massimo fine che è il vivere razionale, conforme alla legge morale. Per questo modo si vede come in ultimo il Gusto abbia di mira l' Intelligibile; e sebbene esso non ci porga un dovere e quindi non si fondi direttamente sui concetti morali, tuttavia non è neppur fondato sopra la sola natura. Esso mira, secondo Kant, a qualche cosa che non è natura e che non è libertà (cioè moralità), ma a qualche cosa che si connette coll' una e coll'altra, e così a qualche cosa che serve di congiunzione tra l'una e l'altra.

Il medesimo concetto morale del fondamento e degli uffici del Bello si trova nelle poche linee sulla *Metodologia*. Vera Metodologia non si può, secondo Kant, trovare nella *Critica del Giudizio*, perchè questa, come s'è veduto sin dal principio, non ci dà una

vera dottrina del Bello, ma solamente una critica della facoltà ad esso corrispondente, non essendo i giudizi estetici fondati sopra un principio determinato intellettivo o razionale, come quelli della Ragione teoretica e della Ragione pratica. Ma qui Kant si studia di spiegare come un Ideale, un tipo della Bellezza abbia un'efficacia molto maggiore che non un criterio intellettivo nell'avviare gli ingegni alla produzione e al culto dell'arte. Del resto la migliore propedeutica all'arte è lo svolgimento delle idee morali e il culto del sentimento morale, perchè solamente accordandosi con questo sentimento, il vero gusto può ricevere una forma determinata e immutabile (*der ächte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann*, v. § 60). E prima ancora aveva scritto assai giustamente, e sempre conformandosi al profondo concetto morale che domina tutta la sua speculazione, che se le belle arti non si congiungono strettamente alle idee morali, vengon meno alla loro natura, divengono arti di diletto, e quindi si corrompono e cadono in rovina. Indarno l'uomo cerca in esse quel godimento sensibile che non debbono e non possono dare; mentre egli ne sciupa e viola il nobile carattere, finisce ben presto a stancarsene ritraendosene malcontento e annoiato. Nè si creda che Kant voglia che le arti belle mirino direttamente alla moralità: perchè questo sarebbe, secondo lui stesso, contrario alla loro natura. Ma le arti sono morali per sè, per il loro stesso fondamento riposto nella coscienza del Sovrasensibile, e quindi nel Principio morale, che è per Kant anche il vero fondamento del mondo, e il Substrato universale della Natura.

CAPO QUARTO.

Critica del giudizio teleologico.

§ 1. Analitica del giudizio teleologico.

Per ben comprendere la natura del giudizio teleologico, secondo la teoria di Kant, conviene indicare le varie specie di *finalità* (*Zweckmässigkeiten*), da lui distinte nel corso della sua trattazione. Queste finalità si possono ridurre alle quattro seguenti:

1° *Finalità estetica:* è quella di cui si è discorso nel capitolo precedente, e che da Kant viene nuovamente determinata qui con brevi tratti. *A priori* noi presupponiamo che la Natura si possa sottoporre ad un sistema conoscitivo: se noi troviamo alcuni oggetti, o meglio nelle forme, nelle semplici rappresentazioni di alcuni oggetti, un'adattazione speciale alle nostre facoltà conoscitive, allora noi diciamo che quegli oggetti sono belli. Il principio di questa finalità è riguardato da Kant come *a priori*, perchè dato dal nostro spirito stesso.

2° *Finalità objettiva formale.* Questa è una finalità che si riscontra negli oggetti della nostra intuizione pura e nei concetti che vi corrispondono, cioè

nei concetti matematici. Considerando questi concetti noi vi troviamo proprietà, le quali suscitano la nostra ammirazione per le conseguenze inaspettate che ne deriviamo e per il partito che ne possiamo trarre sciogliendo con esse molti e svariati problemi conoscitivi concernenti gli oggetti naturali. Però una tale finalità se, come la precedente, serve a molti fini, non è alla sua volta fondata sopra un fine: noi cioè non crediamo che quegli oggetti matematici posseggano siffatte proprietà accidentalmente, perchè esse si adattano così bene ai nostri fini intellettivi. Quelle proprietà essendo intrinseche agli oggetti e quindi necessarie, possono, senza presupporre alcun intento, venir spiegate in modo naturale; il che doveva riuscir facile nella dottrina di Kant. Infatti poichè, secondo questa, gli oggetti matematici sono costruzioni *a priori* della nostra intuizione e del nostro pensiero, e gli oggetti reali ce li rappresentiamo, quanto alla forma, secondo quegli oggetti matematici, vi sarà necessariamente un pieno accordo tra gli uni e gli altri e quindi tra la Matematica e la Fisica, di guisa che i teoremi di quella varranno assolutamente anche per questa.

Alcuni, osserva Kant, confondono questa finalità matematica colla precedente, dicendo belle le proprietà ora discorse. Ma è un equivoco, poichè si confonde la bellezza colla perfezione relativa. Infatti la compiacenza che noi proviamo per quelle proprietà non è estetica ma intellettiva: noi ce ne compiacciamo inquanto li riconosciamo adatti ai nostri fini conoscitivi, e li riconosciamo tali, non per via del sentimento (o della sensazione, dice Kant), ma per via di cognizioni; ora noi sappiamo già che Kant non ammette come estetico un giudizio fondato in

qualche modo sulla bontà riconosciuta, o sulla perfezione degli oggetti.

3° *Finalità empirica:* che è quella finalità che si riconosce nei prodotti dell'arte e dell'industria umana; questa finalità è empirica, perchè ci è fatta conoscere dalla nostra esperienza interna ed esterna, ed è reale, perchè ha per suo fondamento un fine, che l'uomo si propone in quei prodotti.

4° Ma se noi consideriamo certi oggetti naturali questi ci suggeriscono il concetto di un'altra finalità, ed è quella che forma propriamente l'argomento della trattazione di Kant. Tale finalità si trova negli oggetti che questi chiama *Fini di natura* o Fini naturali (*Naturzwecken*).

Una cosa si considera possibile soltanto come fine, quando essa non è possibile senza un concetto della ragione, o non la si può spiegare col solo meccanismo della natura. Tali sarebbero gli oggetti reali prodotti conformemente ai concetti matematici, tali sono gli oggetti della terza finalità. Invece è per Kant *Fine di natura* un oggetto, *quando esso è causa ed effetto a un tempo di sè stesso* (*ein Ding existirt als Naturzweck wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist,* § 64). Prendendo per esempio un albero, Kant trova che esso è causa ed effetto di sè stesso sotto tre diversi aspetti; perchè:

1° Un albero produce un altro albero simile a sè, e così in perpetuo (conservazione della specie);

2° Esso si conserva come individuo coi processi organici (conservazione di sè per opera propria);

3° Le parti di esso sono legate fra di loro in modo che l'una mantiene l'altra, e l'una non può stare senza l'altra (conservazione dell'organismo).

Fini di natura sono dunque, secondo Kant, gli *esseri organici*, nei quali si trovano attuate le due condizioni essenziali che in un fine di natura si richiedono. Queste condizioni sono: 1ª che le parti vi siano possibili solamente per la loro relazione col tutto; 2ª che esse siano vicendevolmente causa ed effetto l'una dell'altra. Per queste due condizioni, che si riscontrano negli esseri organici, noi vi possiamo, anzi vi dobbiamo pensare il rapporto di causalità efficiente come un effetto che deriva alla sua volta da una causalità finale.

Parrebbe però che vi siano prodotti dell'arte umana nei quali si trovi quella reciproca relazione tra le parti e il tutto che si vede negli esseri organici, e che quindi anch'essi si debbono riguardare come fini in sè, fini objettivi. Ma così non è: nel Fine di natura, ossia nell'essere organico, le parti e il tutto non sono solamente legati con rapporti reciprochi, ma *si producono* a vicenda; ogni parte è causa di tutte le altre, il tutto è effetto d'ogni parte e causa di esse ad un tempo. Un essere organico non va dunque riguardato come una semplice macchina, poichè in esso non si trova soltanto, come in questa, una forza *motrice*, ma anche una forza *formatrice* (*bildende Kraft*), una forza che si comunica anche a materie che ne sono prive (e quindi le organizza), una forza *propagatrice* (*eine fortpflanzende bildende Kraft*) la quale non si può spiegare col solo meccanismo. Il Fine di natura è dunque *un Essere organizzato e organizzante sè stesso* (*ein organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen*, v. § 65).

Ma come esistono questi Fini di natura? Dobbiamo noi, per spiegarcene l'esistenza, ammettere una reale finalità nella Natura?

Kant risponde a questa domanda seguendo un procedimento analogo a quello della *Ragion pura*. Vi sono esseri che noi non possiamo comprendere senza il concetto di fine; noi siamo dunque autorizzati, per uno scopo teoretico, a servirci di questo concetto come di una *regola*, come di un *mezzo* di indagine e di *riflessione* sulla conformazione di quegli esseri: ma non ad affermare che la Natura operi realmente secondo un fine nel produrli. Noi possiamo dunque studiare quegli oggetti riguardandoli come analoghi al nostro operare finale, e immaginando nella Natura un operare tecnico, ma senza dare a questo concetto un valore reale o costitutivo.

In tal modo, sebbene la finalità degli esseri organici sia indubbiamente, come la dice Kant, *objettiva*, tuttavia essa viene ad avere un fondamento meramente subjettivo; e Kant lo riconosce. Anzi, siccome quella finalità, quando fosse tratta dall'esperienza, si dovrebbe pur riguardare come affatto objettiva e quindi reale, Kant sostiene qui, chiarendo meglio le cose dette in proposito nel principio della sua *Critica*, che anche quella finalità è in ultimo *a priori;* poichè l'osservazione degli esseri organici non è che l'*occasione* per la quale la nostra mente si forma quel concetto e lo adotta come una regola per conoscere e giudicare della loro natura; regola che, quando fosse realmente tratta dall'esperienza non potrebbe valere come un principio regolativo universale, da seguirsi nello studio di tutti gli esseri organici.

Ma sebbene questo principio che ci fa giudicare dei Fini di natura sia meramente regolativo e ristretto per sè agli esseri organici, tuttavia conduce la mente a una trasformazione completa del concetto

della Natura in generale. Noi sappiamo infatti dalla stessa *Ragione pura* che a fondamento della Natura sensibile dobbiamo necessariamente pensare (benchè non ne possiamo affermare nè l'esistenza nè la possibilità) un Essere sovrasensibile, un Noumeno. Ora questo Sovrasensibile, stando a fondamento di tutta la Natura, deve stare a fondamento anche degli esseri organici; e, poichè questi non si possono da noi concepire senza il concetto di fine, dovremo rappresentarci quel Fondamento sovrasensibile, comune a tutta la Natura, come un fondamento finale. Per tal guisa noi siamo spinti a estendere la finalità a tutta la Natura; e, sottoponendo il suo meccanismo ad un principio superiore teleologico, a rappresentarcela come un *sistema di fini.*

Con questo sembrerebbe che Kant siasi lanciato in piena Metafisica, in una *Metafisica teleologica e morale;* ma egli, fedele alla sua Critica, dopo averci così sbozzato uno splendido e ardito sistema, si ritrae subito indietro dichiarando che tutto quello non è che un modo di considerare le cose, un mezzo di indagine e di riflessione; senzachè possiamo nulla affermare dogmaticamente. Per attribuire, dice Kant, una vera finalità intenzionale nella natura, noi dobbiamo trascendere il concetto del *Fine di natura,* e ricorrere a principii che l'esperienza non può dimostrarci e che non appartengono più al mondo fenomenico.

Due sono le finalità reali che noi possiamo attribuire alla Natura: noi possiamo supporre che questa produca certi oggetti per sè, come fa l'artista umano, oppure che essa produca certi oggetti come materiale per l'arte di altri esseri, cioè come mezzi ai fini di questi. Se noi consideriamo i rapporti degli esseri

nella Natura, noi vi riconosciamo largamente attuata questa seconda finalità: noi vediamo che i vari regni degli esseri servono l'uno all'esistenza dell'altro, e che, mentre il regno vegetale serve alla vita e al mantenimento del regno animale, in questo poi varie specie servono alla vita e al mantenimento di altre: tra queste l'uomo si mostra come l'essere, per il quale tutti gli altri sembrano prodotti, poichè egli si serve di tutti, o almeno di una gran parte di essi. Ma questo spettacolo che ci presenta la Natura ci autorizza forse ad attribuire ad essa una vera intenzionale finalità? No! Per giungere a tale affermazione, converrebbe provare che un essere, al quale servono altri esseri, *debba* esistere, che l'uomo insomma sia una necessità per il mondo e che quindi la Natura appresti e ordini tutti i mezzi occorrenti per la sua esistenza e per la sua conservazione. Ma a noi non è dato di provar tutto questo in alcun modo, a nulla valendo per tale scopo il principio riguardante i Fini di natura, il quale ci serve di regola per giudicare intorno al modo con cui esistono certi oggetti naturali, ma non ci prova affatto la necessità della loro esistenza.

Così stando le cose, è naturale che Kant combatta il ragionamento di coloro i quali vogliono riguardare i Fini di Natura come fini di un essere intelligente, autore ed ordinatore supremo del mondo, cioè di Dio. Kant anzi dichiara apertamente di aver voluto scegliere codesta espressione, *fine di natura*, per evitare ogni malinteso. Siccome la Natura per sè viene riguardata come meccanismo, non c'è pericolo, egli dice, che con quell'espressione si voglia intendere che la Natura abbia prodotto quegli oggetti con un deter-

minato fine, come se fosse un essere intelligente e volente quale si mostra l'uomo nella sua attività tecnica ed artistica. Si dice che gli organici sono fini di natura, come in altre occasioni si parla della economia, della provvidenza, della sapienza della Natura: sono tutte espressioni le quali mostrano che noi ci formiamo di certi prodotti e di certi fatti della Natura un concetto analogo a quello del nostro stesso operare; ma è un concetto analogo che usiamo soltanto per uno scopo teoretico subjettivo, senza la pretensione di affermare nella Natura un operare realmente simile al nostro. Coloro, i quali attribuiscono a Dio la finalità che noi ci rappresentiamo nella Natura, si avvolgono poi, dice Kant, in un circolo, poichè mentre vogliono spiegare la teleologia per mezzo di Dio, pretendono poi di provare l'esistenza di questo per mezzo di quella. Ma questa censura di Kant non è giusta, perchè, se così fosse, sarebbero circolari tutti i raziocini regressivi, nei quali si parte da un particolare, cioè da ciò che è in realtà conseguente, per inferirne un principio generale che è il fondamento obiettivo di quel particolare; si parte da un effetto per inferire l'esistenza di una causa che è realmente il fondamento di quell'effetto. Così se noi fossimo autorizzati a concludere, regressivamente, dalla Teleologia l'esistenza di Dio, non vi sarebbe nessuna contraddizione a riguardare Dio come fondamento della Teleologia. Dio si ammetterebbe appunto, perchè sarebbe il solo fondamento possibile per ispiegarci la finalità della natura. In ogni modo ha pienamente ragione Kant di asserire che la questione intorno al fondamento di questa Finalità e quindi intorno a Dio, appartiene alla Metafisica, e non alla Teleologia ossia Critica del

giudizio teleologico; la quale ha solo per ufficio di ricercare ed esaminare le condizioni e i principii *a priori* che si richiedono, non per ispiegarci l'esistenza reale di certi óggetti, ma per giudicare e *conoscere* la loro natura, quand'è già data la loro esistenza.

§ 2. Dialettica del giudizio teleologico.

Tornando sulla distinzione già fatta precedentemente tra il giudizio determinante e il riflettente, Kant osserva che il primo non può avere antinomie, perchè esso non fa che assumere i particolari, le intuizioni, sotto *date leggi o concetti riguardati come principii*; il giudizio riflettente invece può dar luogo ad antinomie, perchè esso deve procedere, non secondo principii che gli sono dati, ma secondo principii propri, secondo massime soggettive. Anzi, dice Kant, il giudizio riflettente, dovendo assumere i particolari *sotto una legge che non è ancor data*, e dovendo pure, come ogni attività conoscitiva, seguire un principio, è costretto a servir di regola a sè stesso (*ihr selbst zum Princip dienen*, § 69). In tal modo il giudizio riflettente avrà delle massime necessarie, ma subjettive, per giudicare de' vari oggetti, tra le quali potranno sorgere contraddizioni, dipendenti dalla stessa natura della facoltà riflessiva, e che perciò sono da Kant chiamate *Antinomie*.

Ora, appunto nel ridurre la varietà degli oggetti a leggi e concetti sperimentali, la riflessione è tratta a seguire due massime fra loro contraddittorie, una delle quali è data alla facoltà del giudizio riflettente dallo stesso intelletto *a priori*, ossia da quegli stessi principii intellettivi fondamentali dell'esperienza che

sono esposti dalla *Ragion pura*, l'altro invece è occasionato (*veranlasst*) dall'osservazione di certi oggetti particolari.

La prima di queste massime è la seguente: *Ogni prodotto della natura deve essere giudicato come possibile in grazia del solo meccanismo.* L'altra è questa: *Alcuni prodotti naturali non possono essere giudicati come possibili pel solo meccanismo.*

Ora questi due principii sono contraddittorii, vale a dire incompatibili fra di loro, solamente quando si riguardino come principii *costitutivi* o *determinanti*, principii cioè che pretendano affermare alcunchè intorno alla natura reale e intrinseca delle cose. Ma quando invece si riguardino come principii meramente *regolativi*, come norme insomma della nostra riflessione, allora essi si possono benissimo accordare l'uno coll'altro. Starebbe in fatto che la ragione debba spingere sino agli ultimi *limiti* possibili la spiegazione meccanica delle cose, perchè solamente con questa spiegazione essa acquista una vera e propria cognizione objettiva di esse, una cognizione cioè conforme alle condizioni essenziali stabilite nella *Ragion pura* per il sapere sperimentale; ma poichè d'altra parte la ragione trova oggetti che sono per essa inesplicabili col puro meccanismo, essa potrà, anzi dovrà assumere per lo studio e la spiegazione di codesti oggetti il concetto del fine, senza per questo fare alcuna asserzione dogmatica intorno al fondamento della loro natura e della loro esistenza; senza pretendere che quegli esseri siano possibili soltanto per un principio o per una produzione finale, e quindi siano realmente prodotti da un Essere supremo intelligente, o da un'attività tecnica della natura.

L'antinomia riposa dunque sopra un malinteso, sopra una confusione del giudizio riflettente col giudizio determinante. Quei due principii contradditorii sono dunque amendue veri, presi come principii regolativi; mentre presi come principii costitutivi amendue sono dubbi, non avendo la ragione dati sufficienti nè per affermar l'uno nè per affermare l'altro. Ma l'uomo, secondo l'osservazione fatta altre volte da Kant, ha una tendenza naturale alla metafisica; perciò molti vollero risolvere la questione dogmaticamente in un modo o nell'altro; ora, sebbene per la Critica del giudizio teleologico basti intieramente, come dichiara Kant, la soluzione da lui data, tuttavia egli crede opportuno di mostrare come i sistemi metafisici, che vennero ad una soluzione dogmatica, fallirono del tutto al loro intento.

Questi sistemi metafisici vanno distinti in due classi: *Idealisti* e *Realisti*. I primi sono quelli che negano ogni finalità nel mondo, e ammettono perciò in questo una *tecnica* puramente *naturale*, riguardando come affatto subjettiva, cioè esistente soltanto nel nostro pensiero, la finalità che noi attribuiamo ad alcuni oggetti o alla natura in genere; i secondi sono quelli che affermano la reale esistenza di un'attività finale nei prodotti della natura, e attribuiscono perciò a questa una vera *tecnica intenzionale*.

La dottrina degli Idealisti può essere meramente *fisica* o *iperfisica*. La dottrina meramente fisica è quella di Epicuro, che attribuisce tutti i prodotti della natura ad un nesso puramente causale degli oggetti, asserendo che le varie forme e natura di essi siano da attribuirsi al caso. La dottrina iperfisica è quella di Spinoza, che ammette un principio sovrasensibile come

fondamento della natura e de' suoi esseri. La dottrina epicurea è così assurda (*so offenbar ungereimt*), dice Kant, che non val la pena di combatterla poichè il Caso, con cui essa cerca di spiegare l'origine della finalità che noi osserviamo nel mondo, equivale al nulla. La seconda si combatte invece difficilmente *perchè il suo concetto dell'Ente primitivo non si capisce affatto* (*weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist*, § 72). Ciò malgrado Kant sottopone ad un esame più particolareggiato nel paragrafo seguente, 73, la dottrina di Spinoza. Ma le sue considerazioni ci provano che egli non aveva della dottrina di questo una conoscenza chiara ed esatta. Kant suppone che lo Spinoza non voglia negare i fini nella natura, ma pretenda spiegarli riguardando tutti gli esseri come appartenenti ad un Soggetto unico. Invece di porre un'Intelligenza che renda possibili quei fini, Spinoza, osserva Kant, dà loro un Soggetto in cui li unifica tutti; ma come questo Soggetto è un Ente assolutamente necessario al quale in modo pure necessario aderiscono tutte le cose del mondo, così non solo è tolta con ciò ogni realtà, ma anche resa impossibile qualunque idea di fine nel mondo. La quale osservazione di Kant è giusta, ma non sarebbe certamente ritenuta come una censura od una objezione dallo Spinoza, che volendo togliere dal mondo ogni accidentalità, negava pure ogni vero operare finale.

Anche la dottrina dei Realisti è di due specie: *Ilozoismo* e *Teismo*. L'Ilozoismo è quel sistema che ammettendo una vera finalità nei prodotti della natura, cerca di spiegarla coll'attribuire una vita alla materia. Ma questo sistema rompe contro difficoltà in-

superabili; perchè o riguarda la materia stessa come vivente (*lebend*), e cade in una contraddizione, avendo la materia per sua proprietà essenziale l'inerzia; oppure riguarda la materia come *animata* (*belebt*), e allora si avvolge in un circolo, poichè, mentre cerca di spiegar l'esistenza degli organici ammettendo la materia animata, non può ammettere l'esistenza di questa se non fondandosi su quella degli esseri organizzati.

Il sistema pel quale Kant si mostra più benigno, è il Teismo. Certamente noi dobbiamo, secondo Kant, ammetter questo sistema nella nostra riflessione, poichè per conoscere e giudicare degli organici, ci conviene in ultimo rappresentarci l'esistenza di un'Intelligenza, causa suprema di essi e della natura. Ma tuttociò non ci autorizza ad affermare l'esistenza reale di quell'Intelligenza, ossia di Dio: di cui il concetto è necessario per il giudizio riflettente, ma di cui non ci riesce di provare la realtà, perchè non ci è dato in alcuna esperienza possibile. Per la prova del Teismo bisognerebbe, secondo Kant, dimostrare essere impossibile che la finalità, da noi riconosciuta negli esseri organici, derivi dal meccanismo.

Dunque, conclude Kant, se i sistemi idealisti finiscono a distruggere ed a rendere impossibile l'idea della finalità, la quale è pur necessaria alla cognizione di certi oggetti naturali, i realisti non riescono a dimostrare in alcun modo il loro assunto. Questi, riconoscendo nelle cose una finalità reale, son pur costretti a riconoscerle come contingenti, poichè ciò che è necessariamente determinato è sempre un mero effetto non mai un fine, in qualunque senso; perciò i Realisti, secondo Kant, sono costretti a spiegare la

finalità non più colla natura, la quale è per sè sempre governata dal meccanismo e non è concepibile se non inquanto è meccanicamente determinata, ma con un principio sovrasensibile. Ma quando noi giungiamo a un tal principio, ogni scienza umana è al termine suo, e nulla si può risolvere, potendo darsi benissimo che quel principio ignoto contenga nel suo grembo tanto una spiegazione perfettamente meccanica quanto una spiegazione ultima teleologica, ed anche una spiegazione nuova, diversa dalle due precedenti, e che accorda e concilia in un principio superiore determinante e reale i due principii contrari da noi assunti per semplice regola del nostro limitato sapere intorno agli oggetti naturali. Kant conclude quindi col riguardare come *problematico*, nel senso da lui stabilito nella *Ragion pura*, sia il concetto della Natura operante realmente secondo un fine, o peggio quello di un essere intelligente, causa reale suprema del mondo, sia il concetto di una Natura operante unicamente secondo il nesso causale e sciolta da qualunque finalità.

Si vede dunque, dice Kant, che sono due proposizioni ben diverse queste, che *certi prodotti della natura non sono possibili senza una causa intelligente*; e che *io non posso per la mia natura particolare comprendere e spiegarmi certi prodotti naturali senza assumere una causa intelligente*. Col medesimo scopo di servirmene unicamente per la mia riflessione, per il mio studio degli oggetti naturali, io potrò anche estendere a tutta la natura lo stesso principio teleologico; e benchè in questo caso l'usarne non mi sia necessario, tuttavia potrebbe tornarmi utile, riuscendo io forse, coll'aiuto di quel principio, a scoprire verità

o leggi che giacerebbero nascoste nel seno del Meccanismo naturale (*manche Gesetze, die uns in das Innere des Mechanismus der Natur sonst verborgen bleiben würden*, § 75). — Ma sebbene un tal principio non abbia direttamente che un valore critico e regolativo, cioè serva unicamente in modo certo alla nostra cognizione e al nostro sapere, tuttavia conduce il nostro pensiero ai concetti più elevati della metafisica e della morale. Infatti, sebbene in modo dogmatico, noi dall'esistenza dei Fini di natura non possiamo inferire l'esistenza di una Causa intelligente del mondo, tuttavia, siccome gli esseri finali, quali sono gli enti organici, ci appaiono anche necessariamente come esseri contingenti, così *questi ci danno la maggiore prova della contingenza dell'Universo* (*Weltganzes*), *e sono per l'uomo del volgo come per il filosofo il solo argomento valevole della dipendenza e dell'origine del Mondo da un Essere intelligente che esiste fuori di esso* (*und sind der einzige für den gemeinen Verstand, ebensowohl als den Philosophen, geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs des Weltganzes von einer ausser der Welt existirenden und zwar verständigen Wesens*, § 75).

Ma ahimè! che soddisfazione porge questa prova alla nostra mente avida di una realtà certa e provata, quando Kant ha cura di aggiungere tosto, che noi ammettiamo Dio per ispiegarci la natura, ma che possiamo ammetterlo soltanto *in idea*, per una necessità subjettiva, perchè le cose potrebbero essere in sè affatto diverse da quello che noi per necessità le pensiamo? Indarno Kant dice all'uomo che egli non deve pretendere di conoscere le cose diversamente da quello che la natura delle facoltà sue richiede, e che il conoscere l'esistenza di Dio nel modo indicato

soddisfa intieramente al suo bisogno pratico e teoretico; perchè, lasciando in disparte ciò che riguarda l'ordine pratico di cui si è parlato già lungamente a suo luogo, l'uomo non può certamente esser pago di tale dimostrazione teleologica dell'esistenza di Dio. E questo è in ultimo riconosciuto dallo stesso Kant, quando sostituisce, come vedremo, a quella dimostrazione l'argomento morale.

Come è facile vedere, Kant nella *Critica del Giudizio teleologico* del pari che nella *Ragion pura*, ha presente sempre e confronta coll'Intelletto umano un altro Intelletto da questo differente, un Intelletto intuitivo. Questo intelletto non avrebbe bisogno di assumere per principio regolativo del proprio sapere il principio teleologico, perchè esso, determinando per mezzo del generale tutti i particolari in esso contenuti, ossia spiegandosi l'esistenza e la natura delle parti per mezzo del Tutto, non ha bisogno di ammettere il Tutto come il fine delle parti, e quindi come preesistente in idea a queste. Insomma, parlando più chiaramente, quell'intelletto superiore intuirebbe ciò che lo stesso Kant chiama felicemente l'*Universale sintetico* (*Synhetisch-Allgemeines*), cioè un principio che non contiene solamente i predicati comuni di tutti i particolari, ma il fondamento e la ragione di tutti i predicati, che in questi particolari si riscontrano, ossia di tutte le differenze specifiche. Così quell'intelletto vedrebbe derivare necessariamente tutte le cose e quindi anche le proprietà degli esseri organici, da quel fondamento, senza alcun bisogno del principio teleologico. Ma gli è ben altra la condizione del nostro intelletto. Questo non parte da un universale sintetico, ma da un *Universale analitico*,

da un universale cioè, il quale contiene solamente i predicati comuni dei particolari, non la ragione delle loro differenze specifiche, le quali venendo da noi conosciute non per via dell'Universale stesso, ma per mezzo dell'esperienza, vengono necessariamente riguardate da noi come accidentali.

Perciò noi non possediamo un principio, dal quale possiamo trarre come conseguenza necessaria l'esistenza e la natura determinata di nessun essere, e quindi neppure degli organici. Quest'affermazione di Kant era giustissima ai suoi tempi, ma non è meno giusta oggi, malgrado le dottrine del Darwin. Il Kirchmann si sbaglia assai, a mio avviso, quando a Kant, il quale asserisce che non sorgerà nessun Newton a spiegare, senza il concetto finale, neppur un filo di erba, risponde che questo Newton l'abbiamo oggi in Darwin. Non sarebbe difficile il provare come, fuori delle spiegazioni scientifiche particolari che sono sempre meccaniche, ma anche sempre incomplete, il sistema di Darwin nulla ha tolto al valore e all'importanza della finalità nella spiegazione generale, cioè metafisica, del mondo; anzi Darwin non ha certamente spiegato, nè inteso di spiegare colla sua dottrina intorno alla trasformazione delle specie, l'origine prima degli organismi in un modo meramente meccanico. Kant dice pure che noi non vi riusciremo mai; ed io credo che abbia ragione; perchè se anche si riuscisse a mostrare come da forze puramente fisiche e chimiche possano formarsi gli organismi, non sarebbe ancor spiegato come queste forze chimiche e fisiche qua operino in un modo e determinino una certa natura, là invece operino in un altro e determinino una natura affatto differente. Per quanto si regredisca nella

serie delle condizioni non si potrà mai escludere l'idea del fine, il pensiero che le forze fisiche e chimiche, e gli enti primitivi in cui queste dovevano agire, siano state conformate in tale guisa, che gradatamente se ne potessero svolgere appunto le forme organiche e quindi l'uomo.

Però Kant ha torto, come meglio vedremo in séguito, in un punto essenziale: il concetto finale non è applicabile soltanto agli esseri organici, ma a tutta la natura in genere: anche nei rapporti tra le varie stagioni, le varie latitudini, i monti, le valli, il mare e i fiumi, siamo in ultimo condotti a pensare, al di là della spiegazione meccanica, un ordinamento finale. Kant dice che noi non possiamo spiegarci in modo puramente meccanico gli esseri organizzati, perchè in essi vi è un rapporto reciproco tra il tutto e le parti, cioè le parti producono il tutto e viceversa; mentre noi col nostro intelletto discorsivo non potremmo meccanicamente spiegarci il tutto se non come un effetto, una conseguenza dell'azione delle parti. Ma gli è facile vedere come ciò è applicabile anche al nostro globo terracqueo, considerato ne' suoi vari elementi e ne' suoi rapporti col nostro sistema planetario e coll'universo in genere.

Ad ogni modo Kant ha piena ragione di asserire che tra i due principii regolativi assunti dalla nostra ragione vi può essere un perfetto accordo; benchè le spiegazioni dell'uno non si possano confondere con quelle dell'altro. Quando voi avete spiegato un prodotto meccanicamente, cioè come determinato secondo un rapporto necessario, non potete più riguardarlo direttamente come un fine. Ma poichè considerando un oggetto come finale, e ad un tempo come apparte-

nente alla natura, ciò che appunto si fa per i *fini di natura*, dobbiamo anche pensarli come sottoposti in qualche modo al meccanismo di questa, così sorge la necessità di associare o congiungere insieme nella spiegazione di quegli oggetti i due principii. Ma una tale congiunzione non è possibile senza ricorrere ad un principio superiore, al mondo sovrasensibile. Ora, sebbene questo ci sia ignoto, tuttavia possiamo, senza tema d'errore, riconoscere che quando quei due principii del mondo fenomenico vengano, per mezzo di un principio del mondo sovrasensibile, accordati l'uno coll'altro, ciò si dovrà fare subordinando il meccanismo alla finalità: il che è pienamente conforme alla natura e ai rapporti reciproci dei due principii del mondo fenomenico; poichè, mentre un fine richiede sempre dei mezzi, un ordinamento e un uso di essi secondo determinate leggi, e quindi un meccanismo, questo, indifferente per sè a qualunque fine, può venire rivolto e sottoposto, conforme alla natura sua, ad un determinato fine.

Però Kant, dopo averci sollevato così un lembo del cielo, si affretta a lasciarlo ricadere, dicendo che noi nè sappiamo (teoricamente, s'intende) quale sia questo fine, nè sino a qual punto serva ad esso il meccanismo, nè sino a quale possa arrivare la spiegazione puramente meccanica. Potrebbe anche darsi che tutto si spiegasse meccanicamente, e che nessuna finalità vi fosse nel mondo. Almeno questo dubbio ci è lasciato da qualunque sapere teoretico, di cui fa parte propriamente anche la dottrina teleologica di Kant. Anche qui dunque la sola áncora di salute ci è data dalla dottrina morale o pratica; perchè questa sola ci può dire con sicurezza quale sia il fine supremo, e mostrarcene la necessità e l'assolutezza.

§ 3. Metodologia del giudizio teleologico.

1. Giustificato nel modo esposto il giudizio teleologico inquanto ha però un valore meramente regolativo, Kant crede di aver poste le basi di una nuova scienza filosofica, voglio dire della *Teleologia*. Ora si chiede quale posto occupi questa tra le scienze filosofiche, se cioè essa appartenga alla Teologia ovvero alla Fisica. Alla Teologia quella scienza non potrebbe appartenere, poichè essa si occupa propriamente di oggetti della natura, non della loro causa sovrasensibile, di Dio. Ma essa non potrebbe neanco far parte della Scienza della natura (*Naturwissenschaft*), ossia della Fisica presa in largo senso, perchè questa ha per ufficio, non già di giudicare le cose secondo un concetto finale, ma di studiarle secondo il loro nesso causale, di ricercare cioè l'origine e la possibilità delle varie forme degli esseri secondo un semplice meccanismo.

Il vero è che la Teleologia *come scienza* non appartiene veramente ad alcuna dottrina, ma alla *Critica:* non vi abbiamo cioè una vera dottrina intorno alla natura delle cose, ma soltanto una regola per giudicare di esse; un criterio di cui possiamo e dobbiamo servirci nello studiare certi oggetti della natura. La filosofia deve dunque indicare il modo col quale noi dobbiamo servirci di questa regola; da ciò la necessità di una *Metodologia del giudizio teleologico*. Questa Metodologia ci mostrerà che, se la Teleologia non fa parte nè della Fisica nè della Teologia, si lega però strettamente con esse; perchè gli oggetti riguardati da quella scienza sono pure studiati dalla Fisica,

la quale ciò facendo riesce come una propedeutica alla Teologia.

Poichè vera scienza degli oggetti naturali non acquistiamo se non colla spiegazione meccanica, così noi abbiamo un'*autorizzazione* (*die Befugniss*) *illimitata* di usarne; ma se quest'autorizzazione è illimitata, la facoltà nostra (*das Vermögen*) è molto limitata, anzi ristretta chiaramente fra certi *confini* (*deutlich begrenzt*). Ed infatti vi sono prodotti naturali di cui non ci è dato vedere la possibilità senza un principio teleologico, benchè sia possibile che un Intelletto diverso dal nostro e al nostro superiore *trovi* (*zusammentreffe*) la stessa finalità nel procedimento meccanico, cioè vegga tutti i nessi e rapporti causali come derivanti e dipendenti meccanicamente da un fine. — Però, malgrado la limitazione delle nostre facoltà conoscitive, anche la spiegazione meccanica degli organici può avere per noi un campo larghissimo. Kant qui, quasi prevenendo le dottrine darwiniane, accenna brevemente la via che la scienza potrebbe seguire in questa spiegazione meccanica del Regno organico. Malgrado la grande differenza che tra le varie specie degli esseri organizzati noi vediamo, tuttavia andandó da una specie all'altra gradatamente noi troviamo pur sempre molta affinità. Se noi prendiamo, dice Kant, un organismo e vi modifichiamo col pensiero variamente i suoi organi, noi possiamo derivare da quello e spiegarci meccanicamente un gran numero di specie differenti. Per l'affinità che si incontra tra le varie specie degli organici noi possiamo pensarle come formate tutte secondo uno schema comune, conformemente ad una *comune forma primitiva* (*einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss*), e siamo quindi indotti

a derivarle tutte da una sola *prima Madre* (*gemeinschaftliche Urmutter*).

Gli è vero, osserva Kant, che l'esperienza sembra contraddire queste nostre supposizioni; poichè non solamente noi vediamo che dalla materia inorganica non deriva mai un essere organizzato; ma non vediamo neppure da una data specie di organici nascere individui di una specie differente; ossia, per parlare col linguaggio delle scuole, non solamente l'esperienza smentisce, secondo Kant, la *generatio æquivoca*, ma non ci porge neanco esempi di generazione *eteronima:* tutte le generazioni sono dunque nel mondo attuale *omonime*, cioè avvengono per mezzo di organici della medesima specie. — Ma Kant molto acutamente osserva che, se l'esperienza attuale non ci porge esempi di generazione eteronima, questa però non si può *a priori* dichiarare impossibile; per il che la ragione nostra può, riguardandola come possibile, mettersi arditamente a cercare una spiegazione meccanica della formazione delle varie specie. L'*archeologo della natura*, dice Kant, può andar congetturando che la terra, uscita dal suo stato caotico, abbia dapprima prodotto, a guisa di un grande animale, organismi di natura inferiore; e che poi questi alla loro volta ne abbiano generati altri più adatti al luogo della loro nascita e ai loro rapporti reciproci (*welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten*, § 80), e così via, finchè la materia si sia indurita ed irrigidita in modo da rendere le varie specie degli organici fisse e immutabili.

Kant dunque ammette la trasformazione delle specie, ma vi pone due limiti, l'uno accidentale, l'altro

essenziale. Il primo limite sta nella sua credenza, che ad un certo punto le specie si fissino e non possano più trasformarsi. Questo limite è accidentale nel suo sistema, e dipendente dalle condizioni nelle quali ai tempi di Kant si trovava l'anatomia comparata. Del rimanente Kant non avrebbe trovato difficoltà ad ammettere, che le specie si vengano gradatamente trasformando per mezzo della selezione e della lotta per l'esistenza. Ma il secondo limite, posto alla trasformazione, è essenziale nel sistema di Kant. Questi crede cioè che, per quanto proceda e s'innoltri la spiegazione meccanica della formazione delle specie, converrà pure ammettere un'organizzazione primitiva, e questa organizzazione primitiva non si potrà mai spiegare nè pensare senza il concetto finale. Questa organizzazione primitiva dovrà poi contenere in sè tutte le condizioni interne necessarie per ogni trasformazione successiva; perciò tutti gli elementi, che si manifestano e si mantengono nello svolgimento delle specie, devono esser da noi pensati come preesistenti nelle disposizioni primitive degli organismi e come aventi valore di fine.

Nella sua recensione del libro di Herder, intorno alla *Filosofia della Storia*, pubblicata nel 1785, Kant aveva già scritto, che il *derivare le specie le une dalle altre, o tutte da una sola specie, ovvero da un unico grembo materno* (*einem einzigen erzeugenden Mutterschoosse*) *condurrebbe a idee così mostruose che la ragione ne sarebbe atterrita*. Qui Kant vuol mostrarsi e si mostra più ardito. Ma egli sta fermo nel medesimo concetto fondamentale che qualunque teoria intorno alla trasformazione o derivazione delle specie debba presupporre in origine un'organizzazione, inesplica-

bile col puro meccanismo, e che in questa organizzazione siano contenuti teleologicamente tutti gli elementi delle specie successive.

Questo principio, sebbene parrà a taluno contrario al Darwinismo, tuttavia è conciliabile con questo; e in ogni modo non può essere escluso o provato falso da una dottrina che si restringa entro i limiti dell'esperienza. Infatti tutte le osservazioni o leggi darwiniane valgono a determinare i varii modi, impulsi ed occasioni per le quali, le varie specie organiche si vengono svolgendo, trasformando od estinguendo, ma non possono escludere che le nuove proprietà apparse o sviluppatesi in una specie preesistessero virtualmente nella natura primitiva degli esseri da cui trasse origine quella specie. Anzi questo principio kantiano manterrebbe il suo valore, se anche si dimostrasse la generazione equivoca, perchè, dovendosi pur ammettere che esistano i *soggetti reali* dei fenomeni, gli enti metafisici, nulla vieta, anzi è probabilissimo, che questi enti siano *ab origine* gli uni dagli altri più o meno differenti e che da tali differenze si vengano gradatamente svolgendo, sotto condizioni diverse che sono poi studiate dalle scienze naturali, tutte le varietà degli esseri. Ora nell'ordinamento primitivo di queste differenze specifiche potrebbe valere il principio teleologico. — Questo principio non è dunque assolutamente escluso e non può essere escluso dal Darwinismo; ma noi sosteniamo che esso deve venir fondato sulla natura primitiva degli esseri, e quindi estendersi a tutta la natura, non limitarsi agli esseri organici. E così data pure la spiegazione meccanica dell'organismo, possiamo ammettere un teleologismo universale nella natura primitiva degli esseri.

Ad ogni modo, riconosciuto, come vuole Kant, il principio teleologico, non v'ha dubbio doversi pensare come causa del mondo un Ente semplice ed intelligente: semplice, perchè si abbia l'unità richiesta dal nesso causale; intelligente, perchè la rappresentazione dell' effetto come di un fine, preceda e determini i mezzi necessari per la sua attuazione. Con questo principio Kant, ribattendo la dottrina di Hume, esclude la possibilità di una *Materia autonomica*, di una materia cioè che da sè ordini e accordi i mezzi col fine, perchè la materia non è una e non è intelligente; esclude il Panteismo, perchè se questo ci dà l'unità, non ci dà però l'intelligenza.

Ma quand'anche si riconosca l'impossibilità di spiegare la natura degli esseri organici col solo meccanismo, questo è pur necessario perchè quelli si possano riguardare come prodotti naturali. Ora per accordare il meccanismo col principio teleologico nell'origine degli esseri organici, sono possibili due sistemi, l' *Occasionalismo* e il *Prestabilismo*. Secondo l' Occasionalismo, Dio darebbe in ogni singola nascita direttamente la vita alla materia occorrente; secondo il Prestabilismo, Dio avrebbe dato alle organizzazioni primitive le condizioni necessarie per riprodursi e mantenersi successivamente da sè stesse nelle varie specie. Il Prestabilismo però può essere di due sorta, l'uno della *preformazione individuale*, l' altro *della preformazione generica:* il primo riguarda gli organici generati come preesistenti nei generanti e quindi negli stessi organici primitivi, dimodochè ogni organico che nasce non è che un *edotto* (*Edukt*) di altri organici; perciò Kant dice che questo sistema si potrebbe anche chiamare *teoria dell' Evoluzione*, o me-

glio dell'*Involuzione*. L'altro sistema attribuisce agli organismi generatori soltanto la facoltà di produrre altri organici, secondo una forma predeterminata, e perciò riguarda i generati come *prodotti* (*als Produkten*). — Esso potrebbe anche chiamarsi *Teoria dell'Epigenesi*.

Di questi tre sistemi Kant rifiuta il primo, perchè, com'egli dice, distrugge la natura, richiedendo per ogni caso particolare il diretto intervento della Causa suprema; rifiuta pure il secondo perchè si avvicina al primo, e anch'esso dà all'intervento del Sovrannaturale nella natura una parte maggiore di quel che strettamente si richiede; accetta invece il terzo, il quale, pur tenendo fermo il principio teleologico, lascia all'opera della natura e alla spiegazione meccanica tutto quanto si può; ed è quindi il più conforme alle esigenze e agli interessi delle scienze naturali.

2. Scorgendo nella natura esseri per sè finali, noi possiamo ancora scorgervi fini esterni o relativi, oggetti cioè i quali, sebbene determinati da un puro meccanismo, e non richiedenti, per la loro comprensione, un principio teleologico, possono nondimeno servire come mezzi ad esseri che sono in sè finali. Ma se gli enti inorganici non possono mai essere che fini esterni, gli esseri, che sono fini in sè, possono però alla loro volta servire come mezzi ad altri fini superiori, e così acquistare insieme alla finalità intrinseca anche una finalità esterna e relativa. Ora noi ci chiediamo se, considerando tutti gli esseri della natura secondo la loro finalità, esista un *Fine supremo* (*Endzweck*), un Essere o una specie di esseri, per rispetto alla quale tutti gli altri possano servire e ser-

vano di mezzi. Questo Fine supremo, se esiste, dovrà attuarsi in un Ente finale per sè, e trasformare la natura, malgrado il suo meccanismo, anzi con questo stesso, in un sistema di fini; il quale avrebbe la sua unità, il suo ordine e la sua spiegazione teleologica da quel fine supremo. Infatti, essendo, come sappiamo, ogni oggetto finale un essere contingente del quale non possiamo mai avere la piena spiegazione meccanica, ma che richiede anche una spiegazione teleologica, noi possiamo sempre chiederci: *A che esso esiste* (*wozu existirt es*, § 82). Si avrebbe risposta a questa domanda, quando si potesse mostrare o che quell'essere ha un valore assoluto per sè, e quindi può essere un fine supremo, oppure che esso serve come mezzo a questo fine supremo.

Ma questo fine supremo per essere il fine di tutti i Fini e di tutti gli oggetti della natura, deve essere, almeno per un certo rispetto, superiore ed estraneo alla natura e sciolto dal suo meccanismo. Ora quale sarà mai quest'essere? Il solo ente che appartiene alla natura e mostra nel medesimo tempo di esserle, per un certo rispetto, superiore, è l'uomo. Vediamo dunque se e come l'uomo possa essere il Fine supremo della natura.

La Natura può rispetto all'uomo proporsi due fini: farlo *felice*, renderlo *adatto* a qualunque fine, e specialmente poi ad un fine superiore che egli stesso potrebbe proporsi. Il fine supremo della Natura potrebbe dunque essere la *felicità* e la *coltura* dell'uomo.

Kant discute a lungo, benchè in maniera un po' saltuaria e disordinata, intorno alla felicità, per concludere che questa non può essere il fine supremo della natura. Le ragioni sono in buona parte quelle stesse

colle quali Kant si studia di provare nella *Ragion pratica* che la felicità non può essere il fine supremo della nostra vita, nè l'oggetto della legge morale; ma qui naturalmente la questione è trattata in modo alquanto diverso.

La ragione principale che Kant arreca per provare la sua tesi, è che la felicità non può essere riguardata come un fine sovrasensibile, superiore alla natura. Se noi infatti, seguendo le idee più profonde di Kant, consideriamo l'uomo rispetto alla felicità, non vi possiamo trovare alcuna superiorità sugli altri esseri, e quindi nessuna ragione, perchè la natura abbia tutta quanta a mirare alla felicità dell'uomo più che a quella di qualsiasi altro essere. E infatti non vediamo che la natura abbia una cura maggiore della felicità dell'uomo che non del benessere degli altri animali. Essa tratta l'uomo colla medesima stregua, lo sottopone agli stessi mali, anzi sovente a mali più grandi, considerandolo puramente come un anello nella serie generale degli esseri. Nessun dato dunque dell'esperienza ci fa argomentare che la natura abbia avuto, nello stabilire le sue leggi meccaniche, per fine la felicità dell'uomo. Ma v'ha ancor più: la natura stessa particolare dell'uomo mostra chiaramente che esso non è destinato alla felicità. Anzitutto, quale sia la felicità a cui mirano gli uomini, non si conosce in modo chiaro e determinato dagli istinti e tendenze naturali comuni a tutti: è uno stato che per solito viene immaginato in modo diverso da un individuo all'altro, e anche dallo stesso individuo in tempi diversi; perciò se la natura avesse per fine la felicità degli uomini, non potrebbe più governarsi secondo leggi fisse ed immutabili. Del resto muti pure l'uomo, a seconda

dei casi, il concetto della felicità, lo abbassi sino a riporla nei godimenti più materiali, o lo elevi sino a collocarla nei piaceri della scienza e dell'arte, egli in ogni modo non giungerà mai a rendersi felice, ad esser pago e contento della condizione sua.

Dunque ragione ed esperienza si accordano nell'escludere la felicità come fine supremo della natura. Questo dovrà dunque essere la *coltura;* ma non una coltura meramente *formale*, un'abilità indifferente per qualsiasi fine, perchè in tal caso il fine supremo sarebbe affatto indeterminato; bensì una coltura rivolta ad un dato fine, il quale non può essere in ultimo che la moralità, il trionfo del principio morale. Infatti soltanto per mezzo della moralità l'uomo è superiore alla natura, soltanto nella moralità egli ha un fine assoluto, un fine che egli può e deve acquistare, indipendentemente dalla stessa natura.

Però la natura non conduce l'uomo alla moralità se non indirettamente; direttamente essa non può che spingerlo al massimo svolgimento delle sue facoltà, dovendo ognuno, secondo la teoria di Kant, farsi virtuoso colla propria volontà. Secondo Kant il mezzo principale con cui la natura riesce a svolgere ed a rinvigorire le facoltà dell'uomo è la società; ed il modo col quale essa usa di questo mezzo, mostra chiaramente che essa trascura, anzi sacrifica la felicità e il benessere degli uomini, per ottenerne la coltura. La descrizione che Kant ci dà a questo proposito dell'opera della natura vale assai, non solo a farci conoscere la sua dottrina teleologica, ma anche il suo profondo pessimismo, e ad un tempo le sue tendenze democratiche nelle questioni sociali.

« Le attitudini degli uomini « scrive egli » non

« possono venir meglio svolte nel genere umano che
« dalla loro disuguaglianza; giacchè i più si procac-
« ciano il vitto, lavorando quasi meccanicamente e
« senza un' arte particolare, per il comodo e l' ozio
« degli altri, i quali si occupano delle parti meno
« necessarie della coltura, voglio dire della scienza e
« dell' arte. Una parte di questa coltura si diffonde
« poi anche in quelle classi inferiori, che vengono
« però mantenute dagli altri in uno stato di oppres-
« sione, di aspro lavoro e di scarso godimento (*in*
« *einem Stande des Drucks, saurer Arbeit, und wening*
« *Genusses*). Ma i mali crescono, e per gli uni e per
« gli altri col progresso della coltura (il colmo della
« quale ci è dato dal lusso, in cui si sacrifica il ne-
« cessario al superfluo), perchè mentre contro gli
« uni cresce la violenza che li opprime, cresce negli
« altri l'interno malcoltento; e tuttavia questa splen-
« dida miseria è accompagnata dallo svolgimento delle
« facoltà umane, e il fine della natura, se anche non
« è il nostro fine, viene in tal modo conseguíto »
(§ 83, pp. 329-330).

Non parrebbe di leggere in queste parole un commento eloquente ad alcune delle più strazianti pagine del Leopardi? E Kant prosegue a dimostrare come altri mali gravissimi, i quali affliggono l' umanità, per esempio le guerre, le ambizioni, le gelosie degli individui e dei popoli, tutti i dolori della vita concorrono ad eccitare e ad acuire l'ingegno, a rinforzare l'animo, a indurire e temprare il carattere.

Un altro frutto naturale della coltura, al quale si è accennato, e che ha pure sul perfezionamento delle facoltà umane una grande influenza, è lo svolgimento della scienza e dell'arte. Contro la rettorica di molti

utilitari moderni e del Mill specialmente, Kant non vede nei progressi di quei due elementi principalissimi della civiltà umana nessun accrescimento della felicità; anzi egli dice bruscamente che con essi, e in genere col progredire della civiltà, crescono pure i mali, senzachè abbia per questo a crescere la moralità. Ma se la civiltà non fa gli uomini migliori, essa li rende però, dice Kant, più costumati (*wenngleich den Menschen nicht sittlich besser doch gesittet macht*, § 83); e colla costumatezza essi si avvezzano a domare le loro passioni, a scuotere la tirannia dei sensi e ad accogliere invece il dominio della ragione, avviandosi così all'esercizio della virtù e all'acquisto della moralità.

La conclusione di questa discussione, condotta da Kant con qualche disordine, ma con molta efficacia di esposizione e con grande elevatezza di concetti, viene assai chiaramente e con vigorosa brevità espressa in una nota del § 83 intorno al valore della vita umana. Se questa si considera per rispetto al godimento, il valore che essa ha è meno di nulla (*er sinkt unter Null*); ed infatti, osserva Kant prevenendo il pensiero espresso dal nostro Leopardi nel suo *Dialogo fra un Passeggiere e il Venditore d'almanacchi*, nessuno sarebbe disposto a ricominciare la sua vita tal quale, o a intraprenderla secondo un disegno prestabilito: tutti la vorrebbero ricominciare, ma *a caso, così come Dio la manda, senz'altri patti*, come dicono le parole di quel dialogo che riflettono esattamente il pensiero di Kant. Che se poi si vuol riguardare la vita dell'uomo come quella di un essere puramente di natura, uguale essenzialmente agli altri prodotti finali di questa, allora noi dovremo riguardarci, al

pari degli altri, quali mezzi a uno scopo finale, distinto da noi e a noi ignoto. Alla vita nostra non possiamo dunque attribuire un vero valore, se non diamo ad essa un fine indipendente dalla natura e superiore ad essa, e per il quale anzi la natura stessa diventi mezzo. Un tal fine non può essere che la moralità. Ora, sebbene Kant si studii di provarci questo con concetti astratti e metafisici, egli è pur costretto in ultimo ad appellarsene all'intima coscienza dell'uomo, a quest'intima coscienza la quale, senza deduzione logica, ci fa riguardare la virtù come un bene supremo ed assoluto, come un bene che ci sottrae ad ogni azione ed influenza della natura; ed anzi ci mette al di sopra di essa. E Kant soggiunge che noi non possiam credere che Dio abbia creato il mondo col fine primo ed essenziale di renderci felici, perchè ciò ripugnerebbe alla nostra coscienza, secondo la quale la felicità non ci può esser data se non in grazia della nostra virtù.

§ 4. La Teleologia fisica e la Teleologia morale. Dio e l'immortalità dell'anima.

Come la *Ragion pura* ha continui accenni alla filosofia morale, e nella *Dialettica trascendentale* Kant ne fa conoscere chiaramente le conseguenze utili per la sua *Ragion pratica*, così anche la *Critica del Giudizio* termina con una trattazione essenzialmente morale. Le cose che si dicono in questi ultimi paragrafi non sono nuove per noi, perchè già esposte nella *Critica della Ragion pura*, e specialmente nella filosofia morale e nella filosofia religiosa. Noi non dobbiamo dunque fermarci a lungo su di esse, tuttavia una

rapida esposizione sarà necessaria per far conoscere sotto quanti aspetti e con quanta insistenza Kant amasse presentare i principii più fondamentali della sua filosofia pratica; il che ci è conferma di quanto abbiamo più volte asserito, che tutta la speculazione kantiana è dominata da un profondo sentimento morale, ed ha per mira principale di dare alla moralità una base solida ed incrollabile.

Kant nei §§ 90 e 91 riassume brevemente i risultati logici della sua *Critica della Ragion pura*, risultati che noi pure vogliamo accennare secondo il modo col quale qui sono presentati, perchè ciò darà luogo a qualche importante considerazione.

Come sappiamo, Kant distingue essenzialmente un sapere teoretico e un sapere pratico. Il sapere teoretico riguarda solamente i fenomeni, i *concetti naturali;* il sapere pratico riguarda i *concetti della libertà.* Tanto l'uno quanto l'altro sapere si fonda sempre sopra *cose di fatto* (*Thatsache*). Cose di fatto sono in genere, secondo Kant, *gli oggetti di cui si può provare la realtà objettiva, sia colla Ragion pura su dati teoretici o pratici, sia coll'esperienza, ma sempre però per mezzo di un'intuizione* (§ 91). Sono dunque cose di fatto tutti gli oggetti del senso puro ed empirico (quelli della matematica e della fisica). Ma quali potranno essere le cose di fatto in un sapere pratico? Questo, come è noto, si fonda sopra idee razionali, le quali non pare abbiano oggetti intuibili. Ma, secondo Kant, ve n'ha tra quelle idee una il cui oggetto si può dimostrare in un'esperienza, e che perciò noi dobbiamo riguardare come una cosa di fatto. Quest'idea è l'idea della libertà, di cui la realtà, come dice Kant, *si può comprovare per mezzo*

di leggi pratiche della Ragion pura e di azioni reali giudicate conformemente ad esse, e quindi coll' esperienza. Insomma la libertà è provata, come sappiamo, dal fatto primitivo del dovere e dalle azioni che l'idea del dovere determina in noi, e quindi in un ordine sperimentale.

Stabilito che queste due specie di sapere sono assolutamente distinte l'una dall'altra in modo che i principii i quali valgono per l' una, nulla possono fondare per l'altra, Kant applica rigorosamente questa massima alla distinzione che egli qui fa tra la Teleologia fisica e la Teleologia morale.

Si è veduto nei paragrafi precedenti che noi dobbiamo riconoscere alcuni oggetti di natura come finali. Sebbene a questa finalità noi non possiamo dare un valore objettivo, tuttavia noi siamo necessariamente condotti a pensare quegli oggetti, e la natura in genere, come prodotta da una Causa intelligente. Se nel mondo vi fosse anche un solo essere organico, noi non potremmo abbandonare un tal pensiero. Ma che cosa guadagniamo con ciò? — Ne caviamo un principio regolativo di cui ci sarà possibile, anzi necessario, servirci nello studio e nella riflessione su certi oggetti, ma che non potrà avere un valore dogmatico nè per il sapere teoretico, nè per il sapere pratico. Non per il sapere teoretico, perchè quel principio si fonda sopra oggetti i quali ci appaiono finali, forse unicamente per l' imperfezione del nostro conoscere. Non per il sapere pratico per due motivi, il primo è che per la Ragione pratica non basta un principio meramente regolativo, ma occorre un principio che abbia un valore reale ed objettivo: la seconda è che la Teleologia fisica,

cioè quella fondata sui fini di natura, se può concludere in genere, e per uno scopo meramente regolativo, ad una Causa intelligente, non può però determinare questa causa intelligente, e darle quei predicati che la morale e la religione richiederebbero. Coloro infatti i quali vorrebbero far servire la Teleologia fisica a provare l'esistenza di Dio per la morale e per la religione, insomma per fondare una Teologia, affermano che quella Causa intelligente dei fini di natura debba essere unica, dotata d'infinita potenza, sapienza e bontà. Ma donde traggono essi tante cose? Noi non possiamo, dice Kant, inferire, rispetto alla natura della causa, più di quello che è richiesto dallo stesso effetto. Ora come possiam dire che sia una sola la causa intelligente di tutti quei fini di natura? Non potrebbero anche esser molte, come s'immagina il Politeismo? E così come si può provare che quei fini siano il prodotto di un'infinita sapienza e bontà? Non potrebbero invece derivare semplicemente da un'Intelligenza artistica la quale, predominata da certe idee o da certe forme, produca, quasi operando per istinto e senza alcuno scopo finale, tutti quegli oggetti?

La Teleologia fisica potrebbe recar qualche servigio alla Teologia, quando almeno potesse ammettere questo scopo finale per la sola riflessione. Ma essa non può darci neppur questo poco. Infatti il concetto di *Scopo finale* (*Endzweck*) è un concetto essenzialmente pratico e morale, e la scienza teoretica, alla quale appartiene anche la Teleologia fisica, non può trarlo in nessun modo dall'esperienza nè riconoscerlo come un principio regolativo necessario de' suoi studi e delle sue investigazioni.

Dunque la Teleologia fisica potrà servire di propedeutica ad una Teologia morale, non potrà mai servire di fondamento ad essa. Ma come è inetta a questo ufficio la Teleologia fisica, così non vi basta qualunque altra parte della filosofia teoretica. Ora Kant, sebbene ciò risulti chiaramente dalle sue opere anteriori, e specialmente dalla *Critica della Ragion pura*, tuttavia accenna le ragioni di quest'impotenza della filosofia teoretica rispetto alla morale. Nell'*Osservazione generale sulla Teleologia*, osservazione che forma le ultime pagine del suo scritto, egli, prima di tornare sull'argomento teleologico e mostrarne di nuovo l'insufficienza, fa cenno degli altri due argomenti coi quali i Metafisici pretendono di provare l'esistenza di Dio, cioè dell'argomento *ontologico* e del *cosmologico* per indicarne la vanità. Ma nel § 90 Kant è ancora più assoluto, poichè, esaminando i modi diversi coi quali si può dimostrare, anche imperfettamente, un'affermazione teoretica, trova che nessuno di essi si può applicare all'esistenza e ai predicati di Dio. Questi modi sono secondo Kant: 1° dimostrazione *logicamente rigorosa;* 2° dimostrazione per *analogia;* 3° dimostrazione per *verosimiglianza;* 4° dimostrazione *ipotetica.* Ora il primo procedimento non è applicabile a Dio, perchè a ciò sarebbe necessario che il concetto di Dio potesse venir assunto sotto altri concetti; e quindi si potessero a Dio applicare principii generali che applichiamo in genere agli altri esseri od a certe classi di esseri, nelle quali dovrebbe venir compreso anche Dio. Ma ciò è evidentemente impossibile.

Anche il secondo non approda a nulla. Infatti, confrontando due esseri i quali hanno tra loro somi-

glianze e differenze, io posso benissimo, da fenomeni simili esistenti nell'uno e nell'altro, argomentare nell'uno la medesima causa che direttamente apprendo nell'altro: in questo modo io attribuisco agli animali sentimento e percezioni. Così io posso anche di due cose diverse, appunto in ciò che hanno di diverso, *pensare l'una secondo un'analogia coll'altra;* ma non posso però argomentare che il predicato, rispetto al quale le due cose appunto si differenziano l'una dall'altra, esista realmente nell' una perchè esiste nell'altra (*Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigheit, eines derselben doch nach einer Analogie mit dem anderen denken; aber aus dem worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das Andere schliessen*, § 90). Insomma, secondo Kant, in quella guisa che noi possiamo pensare l'istinto degli animali come un analogo della ragione, ma non attribuire questa a quelli, perchè in ciò appunto sta la loro differenza essenziale, così noi possiamo, in analogia colle opere delle nostre arti ed industrie, pensare nella Causa del mondo un'intelligenza; ma siccome questa Causa è affatto sovrasensibile, noi non possiamo poi affermare questa intelligenza come realmente esistente, e tanto meno esistente in un modo anzichè in un altro.

Quanto all' argomento per verosimiglianza, esso è del tutto fuori di luogo nelle cognizioni razionali; perchè in queste o si hanno prove *a priori*, e quindi apodittiche, oppure manca ogni prova, e noi non possiamo riguardarle, teoricamente, se non come affermazioni problematiche, di cui non si può dimostrare nè che siano possibili nè che siano impossibili, nè che siano vere, nè che siano false. Oggetti per verosimi-

glianza, ossia per *opinione*, non si ammettono se non nei limiti dell'esperienza. Ma qualunque prova sperimentale, e anche una lunga serie di esse, non può mai valere per dimostrare la realtà di un concetto razionale, essendone l'oggetto affatto sovrasensibile.

Per ultimo non possiamo neanco assumere Dio come un' *ipotesi* per ispiegarci l'esistenza e la natura delle cose create e del mondo in genere; giacchè di un oggetto, che si ammette per ipotesi, converrebbe vedere almeno la possibilità, e quella di Dio non ci è dato teoricamente di vederla.

Risulta da tutto questo chiaramente come, secondo Kant, nessun argomento, in qualsiasi modo proceda e qualunque sia il principio che assuma, può nella filosofia teoretica giungere a dimostrare l'esistenza di Dio, neppur imperfettamente. Egli in questo come negli altri scritti, ritiene ancora che il migliore argomento sia il fisico-teologico, ossia l'argomento teleologico, che Kant, nell' *Osservazione generale* già citata, chiama *degno di rispetto* (*verehrungswerth*), soggiungendo che esso fa sempre una grande impressione, non solamente sul sentimento e sull'immaginazione, ma anche sulla ragione calma ed indagatrice. Di qui la sua universalità, di qui l'importanza e il valore che tutti gli danno, uomini del volgo e scienziati, poeti e filosofi.

Donde proviene, si chiede Kant, codesta efficacia? Essa proviene, secondo lui, dal fatto che nelle ragioni puramente fisico-teleologiche, colle quali si pretende fondare l'esistenza di Dio, si mescolano le ragioni e i sentimenti morali; mentre cioè noi crediamo nell'argomento fisico-teologico di basarci solamente sui fini di natura, pensiamo ad un tempo al vero fine

del nostro essere, ad un fine assoluto e razionale, che solo può condurci ad ammettere con sicurezza un Ente sovrasensibile.

Non è dunque possibile, secondo Kant, formare una vera Teologia se non per mezzo di una Teleologia morale. In che consiste questa Teleologia?

Abbiam veduto fin dal paragrafo precedente, come lo *Scopo finale* della natura non potrebbe essere che la Moralità. Kant qui torna sovente sul medesimo assunto, esponendo sotto varie forme, le medesime ragioni.

Nella dimostrazione, che la Teleologia morale di Kant ci porge dell'esistenza di Dio, noi possiamo distinguere, sebbene fatti da lui non chiaramente ed esplicitamente, tre momenti.

Il primo momento consiste nel dimostrare che la Legge morale impone all'uomo l'attuazione di un Sommo Bene, e che questo Sommo Bene deve essere il fine assoluto della Natura.

Il secondo momento consiste nel dimostrare che la natura colle sole sue forze e leggi non è in armonia coll'attuazione di questo Sommo Bene.

Il terzo momento consiste nel dimostrare che noi non possiamo concepire la possibilità dell'attuazione del Sommo Bene nel mondo, senza riconoscere, come sua condizione necessaria, l'esistenza di Dio.

Questo ragionamento, esposto già in tutte le sue parti nella *Ragione pratica*, e più tardi nella *Religione entro i limiti della pura ragione*, costituisce nel suo complesso ciò che qui da Kant viene chiamato la *prova morale dell'esistenza di Dio*, prova di cui egli qui si studia di determinare i limiti e il valore; scostandosi di poco, non solo nelle idee ma anche

nel modo di esporle, da ciò che egli fa in quegli altri scritti da noi già analizzati.

L'intento proprio di quest'ultima trattazione della Teleologia, era, come appare dal nostro paragrafo precedente, la ricerca dello scopo finale della Natura. Questo scopo, come s'è veduto, non può essere la felicità dell'uomo, ma deve esserne la coltura, cioè l'abilitazione a conseguire la moralità, unico fine assoluto dell'uomo, unico fine sovrasènsibile, quale deve essere uno *Scopo finale*. Ma noi sappiamo già dalla *Ragion pratica* che, sebbene la Legge morale sia meramente formale, e l'universalità della massima abbia valore per sè indipendentemente da ogni fine, tuttavia quella Legge ci comanda di promovere l'attuazione di un fine; il quale non può essere che il fine supremo del creato, cioè il massimo bene, e deve quindi comprendere non soltanto la moralità, ma anche la felicità. Si mostrò già come Kant, appigliandosi a tale ragionamento corra il pericolo di rendere la morale interessata ed egoistica, e di far riguardare la virtù come un mezzo alla felicità, giacchè la felicità viene da lui riguardata come qualche cosa di estrinseco alla virtù. Anche qui nella *Critica del Giudizio* il pericolo non è scongiurato; anzi vi è una grave espressione che ci prova le intime difficoltà nelle quali Kant si avvolge. Infatti, volendo aggiungere anche la felicità allo Scopo finale della creazione, egli ragiona in questo modo: la legge morale obbliga per sè: l'*uomo sotto leggi morali* è dunque propriamente il Fine assoluto del creato; ma la legge morale comanda per sè all'uomo di attuare, per quanto sta in lui, il *Sommo Bene*; ora la condizione soggettiva per la quale l'uomo può proporsi uno scopo finale, è la felicità; dunque il Sommo Fine, il vero

Scopo finale del mondo sarà *la Felicità dell'uomo sotto la condizione oggettiva dell'accordo di questo colla legge morale* (*das höchste in der Welt mögliche, und als Endzweck zu befördende physische Gut, ist Glückseligkeit unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit*, § 87). — Ognuno vede facilmente in questo giro di parole il grave imbarazzo di Kant. Ma crediamo inutile oramai tornare su cose lungamente discorse.

Provato dunque che lo Scopo finale del mondo sia la Felicità accordata colla virtù, ossia la *Felicità come conseguenza della virtù*, si chiede ciò che fa o può fare la Natura per l'attuazione di questo fine. Ora, considerando la Natura, abbiam già veduto come ad essa la felicità dell' uomo sia indifferente, e ora aggiungiamo che essa procede verso gli uomini secondo leggi, in apparenza, puramente meccaniche e cieche e senza fare alcuna distinzione tra buono o cattivo, ma trattandoli in uno o in altro modo senza alcun riguardo al loro carattere morale. Tale essendo la Natura, non si può aspettare da essa l'attuazione del Sommo Bene. Ma come questa deve esser possibile, poichè la legge morale ci comanda di promoverla, così noi siamo anche autorizzati ad ammetterne tutte le condizioni necessarie. Ora la nostra intelligenza non può riporre queste in altro che nell'esistenza di una Causa suprema del mondo, concepita come un Essere sapientissimo, onnisciente, infinitamente buono, potente e giusto, il quale ordina e dirige il mondo in guisa che quello Scopo finale sia conseguíto.

Così conclude nel suo terzo momento la prova indicata; la quale per verità non ci fa riconoscere l'esistenza di Dio con una necessità objettiva, ma sola-

mente subjettiva; affermandola noi perchè non ci è possibile attribuire alla Natura o ad altro Ente l'attuazione del Sommo Bene. Però il principio secondo il quale si ammette nel modo indicato l'esistenza di Dio, non ha un valore trascendente, ma *immanente* o *costitutivo*, secondo il linguaggio di Kant; perchè, sebbene ammesso soltanto per uno scopo pratico, richiede per questo scopo la realtà e non la mera possibilità del suo oggetto, come si trattasse di una semplice regola.

Ad ogni modo l'esistenza di Dio non è come la libertà e la stessa legge morale, oggetto di un sapere pratico, ma solamente di *fede*. Kant qui definisce la fede come abito, *lo stato morale della Ragione nel credere ciò che è inaccessibile alla cognizione teoretica* (*die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen was für das theoretische Erkenntniss unzugänglich ist*, v: § 91). Ma una tale definizione meramente negativa è così ampia che comprenderebbe quali oggetti di fede anche la libertà e la legge morale; ciò che contraddirebbe quanto è scritto da Kant nel medesimo paragrafo, dove riguarda quelle due cose come oggetti di un vero sapere. Convien dunque intendere con discrezione quella definizione di Kant, cioè restringerla, come egli stesso fa più sotto, a quegli oggetti che si ammettono per una necessità *subjettiva pratica*, sebbene manchino ragioni objettive per dimostrarne l'esistenza. La *fiducia* che noi abbiamo in questa, è giustificata come conforme a ciò che indirettamente ci vien promesso dalla legge morale; la quale, imponendoci di operare per l'attuazione del Sommo Bene, ne afferma implicitamente la possibilità, e si fa quindi garante delle sue condizioni necessarie.

Ma sebbene questa fede soddisfaccia intieramente ai nostri bisogni pratici e alle esigenze della moralità, non allarga in alcun modo le nostre cognizioni teoretiche. Infatti non pure l'esistenza di Dio è ammessa soltanto per uno scopo pratico e per necessità subjettiva, ma anche i predicati sono ammessi soltanto rispetto a questo scopo, e quindi non ci danno nessuna cognizione teoretica di Dio; poichè noi coll'affermare i predicati che sono necessari per la possibilità del Sommo Bene, non intendiamo di sostenere che tali predicati esistano in Dio realmente quali noi li concepiamo, ma bensì che ci deve esser in Dio qualche cosa che faccia rispetto all' uomo e al Sommo Bene l'ufficio di quei predicati, che noi quindi ammettiamo soltanto per rappresentarci in qualche modo l'operare divino.

Ma sebbene l'argomento morale sia in tal modo privo di ogni valore per la cognizione teoretica, esso serve mirabilmente alle esigenze della moralità. Quando si potesse provare l'esistenza di Dio teoreticamente e anche attribuirgli predicati valevoli per la moralità e per la religione, queste, come sono da Kant concepite, ne sarebbero rovinate; giacchè il dovere e la legge morale non avrebbero più un fondamento proprio, autonomico, ma verrebbero abbracciati come un comando di quell' Essere supremo ed onnipotente, e quindi osservati per paura, e così senza vera virtù. Perchè l'uomo sia veramente virtuoso, cioè adempia al dovere per il dovere e non per altro, è dunque necessario che la legge morale sia fondata in noi stessi e che la fede nell'esistenza di Dio, invece di essere fondamento alla coscienza dell' obbligo morale, ne sia una derivazione e sia per sè una fede libera, una fede non impostaci

da un ragionamento logico rigoroso nè da un'autorità estrinseca, e neppur comandataci come un dovere, ma una fede che derivi dalla nostra stessa coscienza della necessità del Sommo Bene, e quindi dalla forza della nostra coscienza morale. Laonde Kant dice giustamente che una tale fede è cosa *del tutto morale* (*ganz moralisch*), come del tutto morale è la religione che da essa deriva, poichè questa non ammette e non può ammettere in Dio altro volere se non morale, e consiste essenzialmente nel riguardare come comandi divini i doveri che per sè stessa già ci impone la legge morale.

Però, sebbene Kant asseveri replicatamente, e qui e altrove, che la forza della legge morale è affatto indipendente da questa fede, e che quindi la legge morale ha pieno valore anche per l'incredulo, tuttavia qui si studia di dimostrare la necessità in cui siamo di ammettere l'esistenza di Dio, se non vogliamo correre il rischio di rendere sospetta e vacillante, nel nostro spirito, la stessa legge morale. Infatti, secondo Kant, non può che venir meno in noi la stima per la legge e quindi la stessa nostra moralità pratica, quando si viene a riconoscere come illusorio e impossibile a conseguirsi ciò che essa medesima ci propone come Scopo finale della creazione. Poichè teoricamente non si può nè affermare nè negare l'esistenza di Dio, e la negazione sarebbe un dogmatismo così presuntuoso come l'affermazione, così non dobbiamo più avere alcuna difficoltà ad accettare l'esistenza di Dio sopra un fondamento pratico, per uno scopo esclusivamente pratico.

Certamente, secondo Kant, mentre è disonesto colui il quale nega la legge morale perchè nega Dio,

e non è veramente morale neppur quegli che ammette la legge solamente perchè riconosce l'esistenza di Dio, può invece esser pienamente virtuoso colui il quale, come lo Spinoza da Kant stesso preso ad esempio, ammette la legge, e nega l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Ma di quest'uomo Kant ci fa una descrizione melanconica e triste: « Supponiamo, « egli dice, un uomo onesto (come per esempio lo « Spinoza), il quale crede fermamente che non vi è « nè Dio nè immortalità dell'anima; come giudicherà « egli della sua propria destinazione (*seine eigene in-* « *nere Zweckbestimmung*) per mezzo della legge mo- « rale da lui onorata colle opere stesse? Dall'osser- « vanza di essa egli non chiede alcun vantaggio per « sè nè in questo mondo nè nell'altro; egli vuole « piuttosto fare disinteressatamente il bene che la « legge propone alla sua attività. Però i suoi sforzi « sono limitati, e se dalla natura può aspettarsi qua « e là qualche concorso accidentale, non avrà però « mai un accordo regolare e costante col fine che egli « si sente obbligato e spinto ad attuare. Frode, vio- « lenza ed invidia saranno sempre in auge attorno a « lui, benchè egli sia onesto, pacifico e benevolo; e « vedrà i galantuomini, come lui, malgrado tutto il « merito ch'essi hanno d'esser felici, esposti dalla na- « tura, che a ciò non bada, a tutti i mali della mi- « seria, delle malattie, della morte acerba, come ogni « altro animale della terra; finchè una gran tomba « tutti (onesti o no, qui vale lo stesso) li inghiotte; « e mentre essi credevano di essere lo Scopo finale « della creazione, li ricaccia nell'abisso del Caos cieco « della materia, da cui furono tratti (§ 87). »

Non parrebbe di leggere in prosa la stupenda strofa,

colla quale il Leopardi descrive la vita umana nel *Canto del Pastore dell'Asia?*

« Vecchierel bianco, infermo,
« Mezzo vestito e scalzo,
« Con gravissimo fascio in su le spalle,
« Per montagna e per valle,
« Per sassi acuti ed alta arena e fratte,
« Al vento, alla tempesta, e quando avvampa
« L'ora, e quando poi gela,
« Corre via, corre, anela,
« Varca torrenti e stagni,
« Cade, risorge, e più e più s'affretta,
« Senza posa o ristoro,
« Lacero, sanguinoso; infin ch'arriva
« Colà dove la via
« E dove il tanto affaticar fu vôlto:
« Abisso orrido, immenso,
« Ov'ei precipitando, il tutto oblia. »

Del resto tutto quel Canto desolato e meraviglioso non fa che esporre quelle stesse premesse, dalle quali Kant trae poi per conseguenza l'affermazione dell'esistenza di Dio, mentre il nostro infelice poeta ne trae il più straziante scetticismo; scetticismo che Kant additerebbe per dimostrare che esso e la disperazione che ne consegue, sono inevitabili senza il principio del dovere, e perciò quando non si riconosca la possibilità del Sommo Bene e l'esistenza di Dio.

Così il confronto tra la Teleologia fisica e la Teleologia morale conduce Kant a confermare pienamente il pensiero fondamentale della sua speculazione, cioè la prevalenza della Ragione pratica sulla teoretica, e l'indipendenza reciproca, quando ciascuna si tenga nel proprio ordine. La Teleologia fisica, come scienza teoretica, non può condurre ad una vera Teologia. Se noi dovessimo fondar questa su quella, renderemmo impossibile la moralità e la religione, noi cadremmo in

braccio alla *Demonologia* e alla *superstizione*, poichè dovremmo riconoscere, non il Dio della morale e della religione, non il Dio che può esser dato agli uomini dalla Ragione pratica, ma *gli Dei fatti dal timore.*

Però in ultimo Kant cerca pure un accordo tra la Teleologia fisica e la Teologia morale. Senza dubbio questa sta da sè, ed è affatto indipendente da quella; senza dubbio l'argomento morale è praticamente valido, se anche non vi fosse alcuna Teleologia fisica, e se anche non esistesse alcun organico da cui derivarla. Ma una volta fondato, l'argomento morale può accettare gli aiuti che gli possono venire da altri argomenti e da altre considerazioni, e specialmente da quelle della Teleologia fisica. E per vero siccome questa ci fa in genere riconoscere una Causa intelligente, senza altrimenti determinarla, la nostra ragione, la quale tende naturalmente ad unificare i suoi principii, può, senza pretendere con questo di allargare la sua scienza teoretica di Dio, rappresentarsi quella Causa intelligente dei Fini di natura come un essere identico col Dio della morale e della religione. Congiungendo in questo modo la Teleologia fisica colla Teologia morale, e subordinando quella a questa, noi non rechiamo alcun danno alla scienza naturale, perchè questa rimane affatto indipendente da ogni teologia, nè si approva la pretensione di formare una *Fisica teologica*, la quale sarebbe un *controsenso* (*ein Unding*); ma si vuole soltanto che dalle considerazioni intorno agli organici e alla loro finalità si faccia una propedeutica alla Teologia, la quale non può esser mai in sè che Teologia morale, fondata cioè sulla Legge morale e da essa *nata e derivata.*

CAPO QUINTO.

Considerazioni generali sulla *Critica del Giudizio.*

Già da altri Critici Kant fu censurato per aver congiunto in un medesimo libro la trattazione di due argomenti disparati, quali sono l' Estetica e la Teleologia, col pretesto che gli oggetti dell'una e dell'altra si riferiscono ad una medesima facoltà soggettiva, voglio dire alla facoltà di giudicare. — Io ebbi ad osservare nel corso della mia esposizione come questa corrispondenza tra gli oggetti dell' Estetica e della Teleologia e la facoltà del giudizio sia in gran parte artificiosa, poichè il giudizio entra non meno nel sapere matematico e sperimentale e nel sapere pratico che nell'Estetica e nella Teleologia; nè vale il dire che in queste vi ha il giudizio riflettente, in quelle il determinante; perchè in ogni modo sono giudizi e l'uno e l'altro, e poi Kant ammette dei principii regolativi, dei principii insomma, e quindi dei giudizi per la riflessione, anche nella Ragion pura e nel sapere sperimentale.

Tuttavia saremmo ingiusti verso Kant, se credessimo che la distinzione delle tre Critiche, e anche il procedimento seguíto nella terza, siano senza ragione.

Due considerazioni diverse, a mio avviso, dovettero condurre Kant a questa terza Critica, l'una riguardante le nostre facoltà, l'altra certi oggetti fondamentali del nostro spirito; che è quanto dire una considerazione subjettiva e un' altra objettiva, amendue però strettamente connesse l' una coll'altra, e tali da produrre il medesimo risultato.

Kant aveva molto sagacemente distinte le facoltà dello spirito in tre fondamentali, voglio dire nella facoltà rappresentativa o conoscitiva (comprendente senso, intelletto e ragione) nella *volitiva* e nell' affettiva ossia facoltà del *sentimento*, insomma nell'*Apprendere*, nel *Volere* e nel *Sentire* (piacere o dolore). Ora Kant non si era proposto, nella sua speculazione filosofica, di fare uno studio completo di ognuna di queste tre facoltà, ma di studiarle solo inquanto esse sono suscettive di *principii a priori*, inquanto cioè possono dar luogo ad un sapere filosofico. Kant doveva dunque anzitutto cercare per quali oggetti quelle facoltà posseggano principii *a priori;* e questi oggetti gli erano dati o indicati da tre idee, che vanno sempre compagne nel nostro spirito. Essi sono gli oggetti più sublimi delle nostre facoltà interne: ad essi tendono le nostre più profonde aspirazioni; essi congiungono gli uomini gli uni cogli altri; essi costituiscono propriamente l'*Umanità* nel senso più alto di questa parola; e col loro conseguimento gli uomini ottengono la loro massima perfezione. Questi tre oggetti sono il *Vero*, il *Bello* e il *Buono*. Il Vero è oggetto della nostra facoltà conoscitiva, ossia in particolare della nostra intelligenza, e si acquista col sapere scientifico; il Buono è oggetto del volere, e si acquista per mezzo della virtù; il Bello

è oggetto del nostro sentimento, e si ottiene colla contemplazione della natura e colle produzioni dell'arte. Ora quando Kant ebbe rivolta e compiuta la sua critica rispetto al Vero e al Buono, e quindi rispetto al conoscere e al volere, nella *Ragion pura* e nella *Ragion pratica*, in quella determinando i principii *a priori* per i quali ci è possibile conseguire la scienza della natura, in questa i principii puri ed assoluti delle massime che debbono regolare la nostra condotta morale, egli pensò che il suo ufficio non era compiuto se non avesse anche cercati i principii *a priori* del Bello, e fatta per tal modo la critica filosofica, secondo il senso e l'intento suo, della facoltà di sentire. Sappiamo infatti dalla lettera del Reinhold da me già citata (v. p. 162) come alla materia del Bello era essenzialmente rivolto dapprima il lavoro di Kant; più tardi vi aggiunse la Teleologia. Kant però nell'accennata lettera mostra chiaramente come anche questo lavoro doveva far parte della Critica e portarne il nome, non quello propriamente di *Critica del Giudizio*, ma l'altro più ristretto di *Critica del Gusto*. Ma già in quella lettera egli distingue la filosofia in tre parti, aventi ciascuna i suoi principii *a priori*, dice che queste sono la *Filosofia teoretica*, la *Teleologia* e la *Filosofia pratica;* e così, comprendendo le dottrine della sua *Critica del Gusto* sotto il nome di *Teleologia*, mostrava già di volervi porre a fondamento il concetto di *finalità*. Ora questo concetto era quello che doveva naturalmente condurre Kant a' suoi studi intorno al giudizio teleologico, e quindi alla Teleologia propriamente detta, come parte essenziale della sua nuova *Critica*.

Ma introdotta questa nuova materia nella terza

Critica, si modificava profondamente e, diciamolo, si alterava il concetto vero di questa e i suoi rapporti colle altre due. Essa non era più la Critica, rivolta direttamente alla terza idea, compagna indivisibile del Vero e del Buono; non era più la Critica della terza facoltà fondamentale dello spirito, ossia la Critica del sentimento. Perduto il suo carattere primitivo, essa prendeva anche un altro nome, quello di *Critica del giudizio*, e per concetto fondamentale quello di fine; benchè in più luoghi Kant nel definire i rapporti della *Critica del giudizio* colle altre parti del sapere, la consideri ancora essenzialmente come la scienza del Bello. Ad ogni modo Kant, non volendo chiamare, come avrebbe dovuto, la sua nuova Critica così ampliata, *Critica della finalità*, perchè ciò avrebbe rotta intieramente la simmetria del suo sistema e la corrispondenza delle Critiche colle facoltà dello spirito, credette di denominarla *Critica del giudizio* per una ragione che qua e là è accennata, o meglio si può da alcuni cenni indovinare. La *Ragion pura*, sebbene porti questo titolo, è essenzialmente rivolta a determinare *i principii a priori* dell'intelletto, come dice lo stesso Kant; ma con ciò non s'intende che nell'opera dell'intelletto manchi il giudizio e manchi il ragionamento; così la *Critica della Ragion pratica* ammette e richiede anzi senza dubbio e l'intelletto e il giudizio, ma il Buono si dice oggetto della Ragione, perchè questa sola determina i suoi oggetti in modo affatto puro, indipendente da ogni esperienza. E così Kant vuol attribuire particolarmente al giudizio la finalità estetica e la finalità naturale insieme, perchè i principii *a priori* dell'una e dell'altra valgono solamente per *giudicare* di certe

cose in un dato modo, non già per dar fondamento ad affermazioni che abbiano un valore objettivo od assoluto.

A nessuno parrà molto soddisfacente questa spiegazione o giustificazione di Kant riguardo al titolo di *Critica del Giudizio;* ma io credo che difficilmente egli ne avrebbe potuto trovare una migliore.

Ma questo è ancora il minor male, derivato dall'aver congiunto nel modo che sappiamo, l'Estetica colla Teleologia; perchè questa congiunzione, oltre avere alterato, come già abbiam detto, il carattere della nuova Critica e i suoi rapporti colle altre, ebbe ancora, a mio avviso, una cattiva influenza sulla stessa dottrina di Kant per la parte erronea e troppo larga che gli fece assegnare nell'Estetica al concetto di finalità.

Venendo il giudizio di gusto e il giudizio teleologico accoppiati l'uno coll'altro per mezzo del concetto del fine, questo doveva naturalmente venir riguardato come il concetto fondamentale ad amendue. Ora se ciò non faceva difficoltà per il giudizio teleologico, ben altrimenti doveva esser la cosa per il giudizio di gusto, come vedremo esaminando i rapporti di questo col concetto del fine. Prima però dobbiamo determinare gli intenti ai quali Kant mirava colla sua teoria del Bello, e i procedimenti con cui voleva conseguirli.

Come si è già detto, Kant mirava essenzialmente a trovare i principii *a priori* che rendono possibili i giudizi sul Bello, principii *a priori* senza i quali, come egli ci ripete più volte, i nostri giudizi sul Bello non potrebbero avere un valore universale, nè essere mai soggetti di alcuna discussione tra gli uo-

mini. Kant, per adempiere al suo assunto, si fa naturalmente a studiare la natura del giudizio di gusto e le sue due specie fondamentali, cioè il giudizio sul Bello e il giudizio sul Sublime. Sebbene egli volesse nelle sue critiche procedere sempre *a priori*, e quindi si proponesse di formare *a priori* anche la sua teoria del Bello e del Sublime, tuttavia qui, meno che altrove, poteva dispensarsi da uno studio accurato e largo dei fatti interni, e quindi da uno studio e da un esame essenzialmente sperimentale. Ed infatti tutte le considerazioni che Kant viene facendo intorno alla natura del giudizio estetico e alle sue differenze dai giudizi che si danno sull'Aggradevole e sul Buono, tutte le considerazioni intorno alla distinzione del Bello e del Sublime e ai diversi caratteri dell'uno e dell'altro, tutte le considerazioni intorno alle facoltà produttrici del Bello, intorno al genio, al gusto, all'immaginazione, intorno agli intenti ed agli effetti delle belle arti, sono essenzialmente psicologiche, fatte e trovate, non col ragionamento astratto e puro, ma attinte da un'osservazione acuta e profonda del nostro essere, quale la sapeva fare Kant, quando era tratto a farla.

Ma se Kant aveva torto nel pretendere di formare *a priori* un'Estetica, aveva perfettamente ragione nel sostenere che colla sola osservazione, col solo studio dei fatti non si possono risolvere tutti i problemi che ad un'Estetica appartengono. Come nel sapere in genere sono necessari principii comuni e *a priori*, sui quali gli uomini fondandosi hanno diritto ad un reciproco consenso nei giudizi che essi pronunciano sulla natura delle cose, così si richiede pure una ragione comune e *a priori*, cioè soggettiva, per la

quale gli uomini possano pretendere ad un reciproco consenso nei giudizi intorno al gusto. Questa ragione non può esser data dall'esperienza, perchè questa ci porge criteri e principii fra loro contradditori, e quindi non comuni, riconoscendosi da molti per bella una cosa che da altri vien tenuta e detta brutta; e d'altra parte quand'anche l'esperienza ci facesse conoscere un principio che gli uomini generalmente seguono nel giudicare del Bello, il valore dei giudizi dati secondo codesto principio sarebbe quello di un semplice fatto al quale ognuno potrebbe, purchè lo volesse, ribellarsi giudicando le cose altrimenti, senzachè altri possa opporre alcuna ragione. Ora, come osserva giustamente Kant, la cosa non avviene così: quando uno pronuncia un giudizio estetico, più che la coscienza di trovarsi d'accordo cogli altri nel medesimo giudizio, sente il diritto che tutti s'accordino in questo, pretende cioè, come dice Kant, ad un *suffragio universale*, pur sapendo che non di rado questo suffragio universale manca. Secondo la coscienza comune degli uomini i giudizi sul Bello sono dunque necessari, siano poi tali objettivamente o subiettivamente. Ora Kant non si fa a discutere se questa coscienza sia vera o falsa. Coloro i quali censurano Kant di aver voluto tentare l'impresa impossibile di mettere da principio in dubbio le nostre stesse facoltà conoscitive col farne la critica, (assunto che non si può compiere senza quelle stesse facoltà) hanno qui una nuova smentita. Kant tiene rispetto al principio del Bello lo stesso procedimento tenuto nelle due *Critiche precedenti* per riguardo ai fondamenti della scienza e della virtù. Egli non dubita mai nè dell'una nè dell'altra: ammette anzi

come *fatti*, o almeno come *possibilità* innegabili, e l'una e l'altra, e si chiede soltanto *come sono possibili l'una e l'altra?* E poichè non sarebbero possibili senza principii *a priori*, così il problema si trasforma in quest'altro: quali sono i principii *a priori* della scienza e della virtù? Ora Kant non mette in dubbio che il Bello esista, ed abbiano valore i giudizi estetici; e chiede soltanto come siano possibili con quelle qualità che noi *di fatto* ad essi attribuiamo. Queste qualità richiedono pure un principio *a priori*; dunque qual'è questo principio *a priori?*

Però intorno alla natura formale di questo principio sorge una grave difficoltà, da Kant non bene schiarita. Tanto i giudizi teoretici che costituiscono la nostra scienza della natura, quanto le massime, ossia i giudizi pratici da cui deriva poi il carattere morale delle nostre azioni, sono atti intellettivi fondati su principii che alla loro volta si possono esprimere con altrettanti giudizi: insomma i principii fondamentali dei giudizi teoretici e dei giudizi pratici sono norme logiche per gli uni o per gli altri. Ora la cosa va ben altrimenti, secondo Kant, nel giudizio estetico, il quale non si può mai fondare logicamente sopra un principio, perchè è indipendente da ogni concetto. Quindi non si può mai logicamente provare che un giudizio estetico sia vero o falso: qualsiasi giudizio estetico è dato da ognuno secondo il proprio gusto, ed ognuno potrà dire appunto, sempre consultando il proprio gusto e non per via di ragionamento, che quel giudizio è un giudizio di buono o di cattivo gusto.

Queste brevi considerazioni ci mostrano chiaramente come il principio *a priori* dell'Estetica debba

avere una natura assai differente da quella dei principii teoretici o pratici: quel principio non sarà una proposizione universale a cui dobbiamo conformare i nostri giudizi estetici, ma consisterà propriamente in una condizione subjettiva, in un fondamento psichico dal quale è determinata per nesso causale una serie di giudizi senza derivarne logicamente. Codesto fondamento è sempre *a priori*, perchè si trova nella natura stessa del nostro spirito prima di qualsiasi giudizio particolare sul Bello o sul Sublime.

Ma se così stanno le cose, sorge subito un' objezione gravissima, che cioè tutti quanti i giudizi, compresi quelli da Kant chiamati empirici o di semplice fatto, e quindi anche i giudizi sull'Aggradevole, siano fondati su principii *a priori;* anzi che ciò avvenga di tutti quanti i fenomeni interni, comprese le sensazioni e i sentimenti, perchè la loro produzione dipende da condizioni soggettive preesistenti. Si dovrà dunque dare un valore universale e necessario anche ai giudizi i quali esprimano quei semplici fatti?

Io ebbi già a dimostrare altrove come i giudizi, di qualunque natura siano, anche quelli di semplice fatto, reclamino sempre un assenso universale. Se io, senza mentire, dico: *questo oggetto mi piace*, un tal giudizio ha un valore universale, non nel senso che quell'oggetto debba piacere a tutti, ma nel senso che tutti abbiano a riconoscere che realmente quell'oggetto mi piace. — Evidentemente non è questa l'universalità che Kant rivendica ai giudizi estetici. In questi non s'intende solo di affermare una relazione che tutti abbiano ad ammettere come reale in un individuo o in più, ma una relazione che si avvera o deve avverarsi per tutti gli uomini; diguisa-

chè se altri dice che un *oggetto è bello*, tutti l'abbiano a riconoscere per tale.

Ora perchè si ottenga una tale universalità non è necessario che la bellezza sia una qualità objettiva, una qualità che esista nell'oggetto indipendentemente dalle nostre facoltà interne; basta che queste facoltà siano uniformi in tutti gli uomini, o vi sia la possibilità di avere, e insieme una ragione di richiedere una tale uniformità. Così gli uomini presuppongono tutti di aver comuni i principii supremi dell'intelligenza; giacchè senza di ciò non potrebbero neppur discutere gli uni cogli altri, non potrebbero formare, come formano, una comunione intellettuale tra di loro. Così pure, malgrado le differenze dei loro sensi, essi si accordano in certi concetti fondamentali intorno alla forma degli oggetti e ai fenomoni esterni in genere; giacchè senza quest' accordo non sarebbe possibile la fisica e neppur la matematica. Però un tale accordo nei principii materiali non varrebbe ancora a dare agli uomini un sapere comune, quando essi non avessero anche dei principii formali uniformi, cioè una logica comune. Gli è vero che neanche riguardo agli oggetti propri del sapere, gli uomini sono fra loro intieramente concordi. Però tutti quelli che lavorano intorno all'edifizio del sapere credono fermamente nella uniformità di quei principii e di quei fondamenti da noi indicati, e quindi nella possibilità di giungere a un pieno accordo nei risultati dei loro studi.

L'accordo dunque in certi principii non è propriamente un dato sperimentale, nè una verità dimostrabile o evidente per sè: esso è un presupposto necessario del lavoro scientifico comune degli uomini,

presupposto che se l'esperienza non conferma mai pienamente, pure non contraddice; perchè col progresso del sapere gli studiosi vanno sempre più accordandosi nelle conseguenze e nei risultati che si traggono da quei principii, presupposti comuni.

Ma vi sono stati interni nei quali l'accordo non è richiesto necessariamente dalla comunione degli spiriti umani, e nei quali infatti l'esperienza ci mostra differenze grandissime e incancellabili. Tali differenze si avverano particolarmente in alcune specie di sensazioni, come in quelle dell'olfatto, del gusto, in alcune sensazioni organiche, ma sovratutto nei sentimenti di piacere e di dolore. Evidentemente i giudizi fondati sopra questi stati non possono dar luogo a giudizi che abbiano un valore universale nel senso indicato.

Ora dunque la questione intorno ai giudizi estetici si riduce a vedere se le condizioni, dalle quali essi dipendono, siano tali da render possibile un accordo generale tra gli uomini, ossia se quelle condizioni siano sostanzialmente comuni.

Kant vide che in ciò stava il problema; e infatti cerca di scioglierlo avendo di mira questo punto fondamentale. I giudizi estetici hanno valore universale e necessario, perchè, risponde Kant, l'oggetto, intorno al quale noi li pronunciamo, corrisponde alle condizioni essenziali per l'esercizio delle nostre facoltà conoscitive. — Non v'è dubbio, dice Kant, che noi possiamo comunicarci i nostri concetti e i loro schemi offertici dalla fantasia. Ma noi non possiamo concepire e immaginare le cose, senza trovarci in certe disposizioni particolari, vale a dire in date condizioni soggettive.

Ora se sono comunicabili i concetti e certe immagini

essenziali che a questi corrispondono, debbono pure essere comunicabili le disposizioni soggettive anzidette, perchè gli uni e le altre sono indissolubilmente associate fra di loro; dunque sta in fatto che queste disposizioni soggettive sono comunicabili. Ma vi sono oggetti i quali in modo particolare sono in armonia con queste disposizioni soggettive, anzi servono ad eccitare in noi l'attività dell'intelletto e dell'immaginazione, e l'attività dell'uno in accordo con quella dell'altro. Tale concordanza costituisce, secondo Kant, la bellezza dell'oggetto: essendo comunicabili le disposizioni soggettive colle quali questo è in armonia, dovrà pure essere comunicabile questa stessa armonia, e quindi il giudizio sopra di essa, ossia sulla bellezza di quell'oggetto.

Quest'armonia degli oggetti belli colle nostre facoltà conoscitive è riguardata da Kant, il quale però non si spiega molto chiaramente su tal punto, come un caso particolare della finalità generale soggettiva della natura rispetto alle nostre facoltà conoscitive. In quel n. IV della *Critica del Giudizio*, nel quale fa per la prima volta la distinzione tra giudizio riflettente e giudizio determinante, Kant riguarda come cosa accidentale l'accordarsi che la natura fa o può fare coi bisogni sistematici o scientifici delle nostre facoltà conoscitive: il giudizio riflettente, ossia per parlar più chiaro, la nostra mente volta allo studio della natura, presuppone che questa sia ordinata conformemente a quei bisogni, e i suoi fenomeni ed oggetti si possano quindi ridurre ad unità sistematica. Tale adattamento della natura alla nostra intelligenza costituisce, come abbiam veduto, la finalità subiettiva. Ora il Bello non consiste propriamente nell'es-

sere riducibile a sistema, perchè in tal caso gli oggetti più belli sarebbero gli oggetti matematici; ma il Bello, secondo Kant, soddisfa in certa guisa agli intenti di quella finalità subiettiva, dando impulso all'attività del nostro intelletto e della nostra immaginazione, colle quali facoltà esso si accorda in modo particolare.

Così Kant presume di fondare il valore universale e necessario dei giudizi intorno al Bello, svolgendo una teoria la quale, se contiene considerazioni vere e profonde, non soddisfa però del tutto all'intento suo e lascia ancor luogo a dubbi e lacune, come vogliamo dimostrare.

Anzitutto Kant ha pienamente ragione nell'aver riconosciuto che il principio del Bello non istà in una norma logica, ossia in una proposizione generale dalla quale i giudizi estetici si possano derivare per via di ragionamento.

Questo aforismo filosofico, sebbene per sè negativo, ha una grandissima importanza, e per esso solo, per lo svolgimento che vi diede, e per le osservazioni psicologiche colle quali lo confortò, Kant andrebbe riguardato come il vero fondatore dell'Estetica. Gli è vero però che la materia non era nuova per la Germania, poichè già se n'era occupato sotto lo stesso nome la scuola wolfiana per opera specialmente del Baumgarten e del Meyer; e che altri scrittori, come il Sulzer, il Winkelmann, il Lessing avevano lungamente scritto intorno alle arti, e quindi anche intorno al Bello. Ma nuovi affatto erano i principî stabiliti da Kant e l'indirizzo da lui seguíto, quelli più veri e più profondi, questo più conforme ai procedimenti della filosofia e alle esigenze scientifiche. I Wolfiani,

tenendosi stretti al loro sistema metafisico, riguardavano il Bello come l'oggetto di una percezione che si differenzia solo per grado, non per qualità, dalla percezione intellettiva: inferiore a questa, la percezione del Bello è però la percezione più perfetta del nostro senso; mentre l'intelligenza ci rappresenta o giunge a rappresentarci la perfezione delle cose in modo chiaro e distinto, noi colla percezione del Bello ci rappresentiamo la medesima perfezione in modo chiaro ma confuso. Perciò il Baumgarten riguarda la rappresentazione del Bello come un grado inferiore del conoscere, come il conoscere della Fantasia; quindi considera l'Estetica come una Logica della Fantasia, e ne fa una parte della Gnoseologia. Del rimanente nessuna ricerca profonda intorno agli effetti del Bello sul nostro spirito e intorno alle facoltà che nelle arti lo producono; nessuna vera trattazione scientifica e filosofica dei vari problemi che vi si riferiscono. Nè miglior partito trae la scienza dagli altri nominati: il Winkelmann ha il merito grandissimo di aver suscitato e promosso vivamente in Germania lo studio e il culto delle arti antiche: ed anche il Lessing esercitò sulle idee e sui sentimenti estetici del suo tempo e del suo paese una profonda efficacia. Però l'uno e l'altro si resero benemeriti più per osservazioni particolari, e considerazioni sopra determinati oggetti artistici o sopra qualche arte in particolare, che per indagini e spiegazioni filosofiche del Bello.

Kant dunque sostituiva alle considerazioni particolari e sparse, agli studi e ai ragionamenti empirici dei letterati, dei poeti e degli artisti in genere, i procedimenti sistematici e la riflessione profonda, ordinata

e pienamente conscia del filosofo; sostituiva ai pregiudizi metafisici dei Wolfiani un principio più vero e più giusto, col quale si poteva giungere a determinare e spiegare la vera natura del Bello, e la parte che esso ha propriamente nello spirito umano e nell'umana civiltà.

Un altro grandissimo vantaggio che non soltanto la filosofia, ma tutta la letteratura e l'arte germanica, trasse dall'aforismo estetico stabilito da Kant, è questo: che si cessò, nei giudizi sul Bello e specialmente sugli oggetti artistici, dal ricorrere a massime rigide e a criteri generali ed arbitrari che critici, filosofi e letterati avevano voluto stabilire.

Secondo la teoria giustissima di Kant il gusto solo è supremo giudice nelle cose del Bello; e se il gusto è cattivo, non lo si muta col ragionamento e con principii astratti, ma soltanto col mutare il gusto stesso, per via di una lenta educazione promossa specialmente dalla contemplazione del Bello e dai sentimenti che grado grado esso viene in noi sollevando.

Però è singolare che mentre Kant insiste a ragione con tanto vigore per sottrarre i giudizi estetici ai procedimenti logici, riponga in ultimo il fondamento della bellezza in un interesse puramente intellettivo, cioè nella conformità dell'oggetto colle nostre facoltà conoscitive. È questo il punto più importante nel quale la dottrina kantiana deve essere emendata. Kant osserva assai giustamente e con molta acutezza, tanto nella sua teoria generale quanto in alcune considerazioni sulle varie arti, e specialmente a proposito della poesia e della musica, che se gli oggetti belli non parlano direttamente e per sè medesimi alla

nostra intelligenza, e la rappresentazione della loro bellezza non ci dà una vera cognizione della loro natura intrinseca, tuttavia essi eccitano sempre nel nostro spirito una folla di idee e di immagini, una molteplicità inesprimibile di rappresentazioni; e aggiunge pure con ragione che un'arte è tanto più potente, quanto maggiore è il numero di queste immagini e di queste idee che essa suscita in noi, e per conseguenza quanto maggiore è l'impulso che da esse riceve l'attività della nostra immaginazione e del nostro intelletto.

Da queste giustissime considerazioni Kant fu indotto nell'errore di confondere insieme la finalità subiettiva estetica colla finalità che possiamo chiamare teoretica o intellettiva, finalità teoretica della quale per verità non è che un caso particolare la finalità che Kant ammette nei così detti *Fini di Natura*, ossia negli esseri organici.

Già nella *Ragion pura* Kant aveva fatta una distinzione importantissima tra i giudizi costitutivi e i giudizi regolativi del nostro intelletto: i principii costitutivi o immanenti sono i principii che procedono dalle categorie, principii che da Kant sono chiamati propriamente intellettivi, e sono da noi esposti nel capo 5°, § 2, del primo volume; i principii regolativi invece derivano dalle idee della ragione, e più particolarmente dalla terza idea, cioè dall'*Ideale* della Ragion pura, ideale che usato per iscopo teoretico e regolativo ci fa rappresentare la natura tuttaquanta come riducibile ad unità, cioè come connessa in tutte le sue parti, e quindi adattabile ad un sistema conoscitivo (vol. I, p. 429 e segg.). Abbiam veduto anzi come da quest'Ideale ci siano dati tre

principii regolativi fondamentali, voglio dire quello dell'*omogeneità*, della *specificazione* e della *continuità*, principii i quali però ne formano in ultimo uno solo, consistendo tutti nel riguardare la natura come riducibile ad una sistematica unità. È facile lo scorgere come questa distinzione fatta nella *Ragion pura* corrisponda perfettamente a quella che Kant fa nel n.° IV della sua *Introduzione* alla *Critica del Giudizio*, tra il *giudizio determinante* e il *giudizio riflettente:* il giudizio determinante applica i principii intellettivi ed ha un valore immanente, un valore objettivo; il giudizio riflettente invece si volge allo studio della natura per unificare i varii nessi causali, le leggi e i concetti particolari dati dall'esperienza, e così ridurne le cognizioni ad un sistema. Questo giudizio riflettente presuppone il principio che la natura sia adattabile alla nostra intelligenza, principio che nella *Ragion pura* del pari che nella *Critica del giudizio* vien riguardato come *trascendentale*, cioè come avente un valore necessario per il nostro conoscere. Ma sono poi nuove le considerazioni che Kant nella *Critica del giudizio* fa intorno alla finalità della natura: concetto che non si trova espresso nella *Ragion pura*, benchè si accordi colla sua dottrina. Kant, nella *Critica del giudizio* afferma che quel principio trascendentale presuppone nella natura una finalità, presuppone cioè che essa sia stata conformata ai bisogni della nostra intelligenza. Una tale finalità è meramente formale, perchè riguarda l'ordinamento, non il contenuto, delle nostre rappresentazioni, ed è meramente subjettiva perchè si riferisce a noi, non consiste in una proprietà intrinseca all'oggetto: ha in fine un valore meramente regolativo, perchè noi non

possiamo in alcun modo stabilire con certezza che realmente la natura sia stata in quel modo disposta e ordinata.

Quel principio non è dunque che un nostro presupposto, sia pure necessario.

Ora Kant pretende che il giudizio estetico sia un giudizio derivante dalla percezione di una tale finalità subjettiva e formale degli oggetti, percezione però accompagnata dal sentimento di piacere. Come abbiamo a suo luogo riferito, Kant nel n.° VII dell'*Introduzione* dice esplicitamente che l'oggetto bello è un oggetto la cui forma viene sentita con piacere come adatta al nostro giudizio riflettente, senzachè però quest'adattamento venga conosciuto per mezzo di un concetto o produca un concetto. Ma se così è, quale mezzo avremo noi dunque per giudicare della bellezza degli oggetti? In quello stesso n.° VII Kant aggiunge che al giudizio estetico si accompagna sempre, quale elemento essenziale, un sentimento di compiacenza per l'oggetto che noi ci rappresentiamo come bello. Riconosceremo noi dunque la bellezza da questa compiacenza?

Kant veniva posto qui dalla sua dottrina teleologica sul Bello in un imbarazzo, dal quale egli si studia invano di liberarsi tanto nella *Critica del Giudizio* quanto nel breve scritto, pubblicato più tardi, cioè nel 1794, *intorno alla Filosofia in genere*. Nè le contraddizioni e le lacune che si trovano nella teoria di Kant riguardo al fondamento dei giudizi estetici e i rapporti di questi e del Bello col sentimento, sono cose accidentali, prodotte da inavvertenza o da insufficiente riflessione, ma dipendono da difficoltà insolubili e intrinseche alla dottrina stessa.

Nel § 9, dove Kant tratta espressamente la questione *se nel giudizio di gusto il sentimento preceda la giudicazione* (*Beurtheilung*) *dell'oggetto, ovvero la segua,* egli si dichiara risolutamente per la seconda alternativa, come gli era forza di fare; poichè egli sosteneva che ogni giudizio determinato da un sentimento debba riguardarsi come un giudizio empirico, che non può quindi pretendere ad un valore universale.

Ma, posto che il sentimento tenga dietro al giudizio, quello non si può più riguardare come un elemento essenziale di questo; nè può in alcun modo servirci di mezzo o di aiuto per conoscere la bellezza degli oggetti, i quali vengono giudicati belli indipendentemente da ogni sentimento. Ora, escluso questo, non restava a Kant che far giudice della bellezza di un oggetto, ossia di quella finalità formale in cui egli la riponeva, o l'intelletto o il senso; ma non poteva far giudice l'intelletto, perchè in tal caso avrebbe distrutta tutta la sua dottrina sul Bello, per ricadere nella dottrina wolfiana; si appigliò quindi al secondo partito, sostenendo che di quella finalità formale noi abbiamo una *sensazione interna* (*innere Empfindung*). Ma se non possono avere un valore universale i giudizi fondati sul sentimento, come lo potranno avere quelli fondati sopra sensazioni?

Perciò non dobbiamo meravigliarci se Kant prima e dopo questa dichiarazione, quando gli occorre di spiegare la coscienza della conformità nella quale sono gli oggetti belli colle nostre potenze conoscitive, egli ci viene ripetendo che il sentimento è un elemento essenziale del giudizio estetico, che questo è necessariamente congiunto con quello, e su di esso

riposa. Ora se così è, noi non possiamo riguardare il sentimento se non come una condizione essenziale del giudizio estetico. Ma Kant per isfuggire a tale conseguenza che, secondo la sua profonda persuasione, avrebbe tolto ogni valore necessario ai giudizi estetici, viene a rinnegare la sua bella teoria della distinzione assoluta tra gli atti rappresentativi e gli atti di sentimento, tentando di immedesimare la coscienza della finalità formale colla compiacenza che noi ne proviamo. Un simile tentativo vien fatto da Kant in più luoghi, non solo nella *Critica del giudizio*, ma anche nell'altro scritto *sulla filosofia in genere*, da noi sopra mentovato. Non volendo egli assolutamente rendere intellettivo il giudizio estetico (e in ciò aveva piena ragione), non potendo esser soddisfatto egli stesso di averlo fondato sopra una sensazione, non gli restava che tornare al sentimento; e come a torto credeva che appoggiandolo a questo lo si confondesse coi giudizi empirici dell'Aggradevole, così venne a identificare la coscienza della finalità formale col piacere stesso che se ne prova. Ed in siffatta guisa, sebbene per una via erronea, veniva anch'egli giustamente a riconoscere il giudizio estetico come fondato sul sentimento, e questo come il criterio del Bello.

Ma qui sembrami vedere il fedele Kantiano, già da noi conosciuto, farmi cenno di voler difendere ancora una volta contro la mia critica il suo maestro; perciò io ben volontieri lo lascio parlare; nè il lettore si sgomenti di questo nuovo dialogo, perchè è l'ultimo e sarà breve.

Kantiano. Se voi fate il sentimento criterio del Bello, io, checchè diciate, non saprei più al pari di Kant, comprendere come si possa ancor distinguere

il Bello da ciò che è semplicemente aggradevole, e come possano ancora i giudizi estetici pretendere all'universalità.

Autore. Kant stesso vi risponde colla sua teoria particolare del *senso comune*, come da lui viene inteso, teoria dalla quale però egli non ha saputo trarre tutto il partito che poteva, perchè altrimenti vi avrebbe trovato lo scioglimento di molte difficoltà, intorno alle quali egli si travagliava.

Io ho detto che un giudizio intorno alla qualità di una cosa ha sempre un valore universale, quando si ha ragione di supporre che il fondamento di quel giudizio sia comune ed uniforme in tutti gli uomini. Ora se noi diamo valore universale ad un giudizio sul Bello e non ad un giudizio sull'Aggradevole, ciò non dipende da che quello si fondi sopra una rappresentazione, e questo sopra un sentimento; ma da che, sebbene amendue si fondino sopra un sentimento, i due sentimenti sono però specificamente diversi l'uno dall'altro; il primo è di natura tale da esigere questa universalità, il secondo no, il secondo si contenta di essere un giudizio privato, come dice Kant, il primo pretende, come un giudizio logico, di essere pubblico e universalmente accolto.

Kantiano. Ma con ciò voi non mi spiegate nulla. E perchè il giudizio di gusto ha una tale pretensione?

Autore. Anch'io potrei chiedere a voi, perchè pretendano una tale universalità i giudizi teoretici, conformi ai precetti logici?

Kantiano. Ma se così non fosse, gli uomini non potrebbero neppure formare una società fra di loro; nè sarebbe possibile alcuna comunicazione di cognizioni nè progresso nelle scienze.

Autore. Sta bene! Voi dunque ammettete il valore universale dei giudizi teoretici come un postulato necessario della società intellettuale degli uomini. Ora la coscienza che noi abbiamo del Bello è tale che ci fa riguardare come possibile e come necessario, per la stessa congiunzione dei nostri spiriti, l'accordo nei giudizi estetici. Infatti, sebbene noi sappiamo che il Bello è una qualità che noi non potremmo riconoscere in un oggetto senza un sentimento, tuttavia questo ci fa rappresentare o almeno presumere nell'oggetto una qualità propria ad esso e ad esso intrinseca che lo fa degno del nostro sentimento, e quindi del giudizio estetico che noi su di esso rechiamo; ed appunto per questa naturale presunzione che noi tutti facciamo, i nostri giudizi estetici pretendono a quel suffragio universale di cui parla Kant.

Kantiano. Ma io non posso comprendere come un sentimento riesca a percepire una qualità degli oggetti.

Autore. Voi avete perfettamente ragione di non poter comprender ciò, perchè la cosa sarebbe impossibile. Non è infatti il sentimento che, secondo il pensier mio, si rappresenta il Bello; ma il sentimento è quello che ce lo fa conoscere e rappresentare: esso non è l'occhio che vede, ma è la forza che sprigiona la luce, perchè la nostra intelligenza vegga e conosca. E per ciò appunto io do ragione a Kant, quando sostiene che il giudizio estetico non è fondato sopra una norma logica; e benchè esso non sia dato e non possa esser dato dal sentimento, a cui non appartiene una tale funzione, tuttavia è inspirato da questo e su questo si fonda.

Kantiano. Ma in che consiste dunque codesta pro-

prietà oggettiva che eccita in noi il sentimento estetico il quale, alla sua volta, ci fa riconoscere l'oggetto che lo eccita, come bello? Voi sinora l'avete lasciata affatto indeterminata, mentre Kant la ripone in una qualità o in un rapporto, che, almeno genericamente, è determinabile *a priori*, cioè nella finalità formale.

Autore. Gli è vero che Kant crede di aver trovato nella finalità formale il fondamento che, per un certo rispetto, possiam chiamare objettivo, del Bello. Ma questa dottrina va, secondo me, soggetta a molte difficoltà. Benchè Kant vorrebbe riguardare tale finalità come un caso particolare della finalità generale teoretica della natura rispetto alle nostre facoltà conoscitive, tuttavia noi vediamo che egli è pur costretto di determinarla e spiegarla ben altrimenti; poichè, mentre gli oggetti conformi a quella finalità teoretica sono quelli che più facilmente si riducono all'unità sistematica della natura, gli oggetti belli sono invece oggetti la cui rappresentazione eccita più vivamente l'attività della nostra fantasia d'accordo coll'intelletto. La cosa, come vedete, è assai differente, tanto differente che sotto un certo aspetto quelle due finalità sono contrarie; ed infatti l'attività maggiore suscitata nelle nostre facoltà rappresentative, lungi dall'essere un' attività sistematica, è, come dice lo stesso Kant, un' attività libera, priva d'una regola determinata; e se pure essa si conforma alle esigenze dell' intelletto, ciò avviene però indirettamente, inquanto un eccitamento maggiore della nostra attività rinvigorisce la *riflessione* scientifica che mira a ridurre ad unità i fenomeni della natura.

Kantiano. Voi non avete torto nel distinguere la

finalità propriamente estetica dalla finalità teoretica; ma sebbene Kant non abbia fatta in modo esplicito questa distinzione, tuttavia egli la segue tacitamente, come già ebbe ad osservare lo Stadler nel suo scritto assai pregevole sulla *Teleologia di Kant.*

Autore. Ma voi sapete che lo Stadler pone la finalità estetica in una conformità col sentimento. Ora ciò non è esatto. Sebbene Kant dovesse in ultimo fondare i giudizi estetici sul sentimento, pur egli si studia a tutto potere di dare anche ai giudizi estetici un fondamento intellettivo, senza però mai sottoporli ad una norma logica; perchè solamente con quel fondamento intellettivo egli credeva di dare loro l'universalità e la necessità subjettiva. Ora quel fondamento subjettivo Kant lo ripone nell'accordo in cui gli oggetti belli sono colle nostre facoltà rappresentative, inquanto ne eccitano e favoriscono l'attività. La finalità estetica non istarebbe dunque, secondo la dottrina espressa di Kant, in una conformità col nostro sentimento, ma in una conformità speciale degli oggetti belli colla nostra fantasia e col nostro intelletto.

Kantiano. Dato pure che il sentimento sia quello che ci fa riconoscere la bellezza degli oggetti, non potreste voi accettare la dottrina kantiana, che appunto quel sentimento è prodotto in noi da quella finalità formale da lui descritta in parecchi luoghi con tanta verità ed evidenza?

Autore. Io consento pienamente con voi nel riconoscere che il Bello è atto ad eccitare in noi ed eccita sempre le nostre facoltà rappresentative nel modo che da Kant ci viene mirabilmente descritto, specialmente là dove discorre della poesia e della mu-

sica. Ma anzitutto Kant ha avuto il torto di riguardare il Bello come finale solamente per le nostre facoltà conoscitive, mentre in realtà esso dà impulso a tutta la nostra vita interna. Secondo le varie specie di bello da noi appreso, ora si sveglia in noi una folla inesprimibile di idee e di immagini, come *un mare* in cui, secondo la stupenda espressione del Leopardi, *è dolce il naufragare;* ora si eccitano mille affetti, aspirazioni vaghe infinite; ora siamo trasportati come in una vita ideale, in un mondo sovrasensibile in cui non solo le nostre facoltà rappresentative, ma tutto il nostro essere si trasforma e si rinnova.

Però quand'anche Kant avesse riconosciuta ed ammessa questa finalità del Bello per tutta la nostra vita interna, non avrebbe avuto ancor ragione di porla come fondamento dei giudizi estetici; poichè a mio avviso egli avrebbe sempre scambiato, come qui egli scambia, gli effetti del Bello colle sue condizioni. E per vero tutti quei fatti, che io ho accennati, non costituiscono la bellezza di un oggetto, ma ne sono un effetto, essendo prodotti dallo stesso sentimento estetico eccitato in noi da certi oggetti.

Kantiano. Ma quale sarà dunque, io ripeto, cotesta proprietà a cui voi accennate sempre senza dirla mai, e che produce quel sentimento estetico e quindi i fatti da Kant e da voi descritti?

Autore. Quale sia questa proprietà non si può determinare *a priori,* ma soltanto per mezzo dell'esperienza; e questa ci fa riconoscere che quella proprietà non è unica, ma è variabile secondo le varie specie di bello. Diverse sono le condizioni della bellezza negli oggetti naturali e in quelli prodotti dall'uomo;

diverse negli atti e nei caratteri degli uomini, negli oggetti dei sensi esterni, e in quelli dell'intelligenza, nelle idee e nelle cognizioni scientifiche.

Kantiano. Voi dunque ammettete esplicitamente contro Kant anche un Bello puramente intellettuale? Qui mi sembra che abbiate torto, e vi troviate anche in contraddizione con voi stesso. Censurate Kant, perchè ha posto il fondamento oggettivo del Bello in una finalità teoretica, in una convenienza degli oggetti colle nostre facoltà conoscitive, eppoi volete ammettere la bellezza anche nei concetti, perfino nelle cognizioni scientifiche?

Autore. La contraddizione che mi imputate è solo apparente, e spero di potervene persuadere.

Io ammetto pienamente con Kant che il giudizio intorno alla bellezza di un oggetto o di una serie di oggetti non è derivabile da un principio intellettivo, nè si può giustificare con un criterio logico. Per conto mio soggiungo che quel giudizio è determinato da un sentimento, e che il Bello non ha solamente sul nostro spirito un' efficacia teoretica, ma un' efficacia più profonda, più varia e più complessa, quale ho indicata testè. Ora io non so perchè certe idee, certi oggetti, quali ci vengono fatti conoscere dalla scienza, non possano eccitare in noi quel sentimento e produrre quegli effetti, e quindi dirsi belli. Kant afferma per esempio che, se contemplando il mare pensiamo ai servigi immensi che esso presta al commercio, pensiamo alla vita che si nasconde nel suo seno, agli uffici che esso esercita nell' economia della natura, ciò non fa propriamente nulla pel Bello e pel giudizio estetico. Ma in ciò v' ha un equivoco: altro è pronunciare un giudizio fon-

dato sopra concetti, sopra cognizioni, e altro è un giudizio concernente concetti o cognizioni. Ora, se conforme alla dottrina di Kant, che io pienamente accetto, il giudizio estetico non deve esser fondato su concetti, può benissimo aver per oggetto concetti e cognizioni anche scientifiche. Per la medesima ragione io non riconosco come giudizio estetico più puro quello pronunciato sopra una superficie colorata priva d'ogni rappresentazione, che non quello dato sopra una superficie che mi rappresenta un certo oggetto. La corrispondenza tra l'oggetto reale ed il quadro, sebbene veduta dall'intelligenza, è un elemento essenziale del nostro giudizio estetico intorno a quell'oggetto. E così si dica di tutte le altre arti rappresentative. Io consento solamente con Kant nel riconoscere che il giudizio estetico deve tenersi indipendente dalla considerazione dell'utilità o della bontà di un oggetto. Così non è maggiore la bellezza di un edifizio, perchè serve mirabilmente a tutti i bisogni e comodi di chi lo abita. Ma in ogni modo io non posso riguardare il bello delle arti rappresentative come un Bello misto nel senso voluto da Kant; e credo che la perfezione di certi oggetti, benchè riconosciuta dall'intelligenza, possa esser materia di veri giudizi estetici, in forza del sentimento derivabile dalla conoscenza e dalla rappresentazione di quella perfezione. Però dobbiam riconoscere che Kant fa pure una larga parte al Bello misto, anzi gli dà un'importanza maggiore che non al Bello libero. Così egli ritiene l'uomo come il solo Ideale possibile della bellezza; egli considera la poesia, che per le sue rappresentazioni si serve essenzialmente di concetti, come la prima delle arti: e riguarda poi la musica, che egli doveva giu-

dicare l'arte più eccellente, perchè la più libera e la più pura di tutte, quasi come un'arte di diletto, anzichè come un'arte bella.

Kantiano. La ragione di questi giudizi che voi giustamente attribuite a Kant, sta nell'alto ufficio che egli attribuiva alle arti, nell'intento morale che ad esse voleva assegnare. Ma io temo che colla vostra teoria, la quale fa del sentimento il giudice della bellezza, tutte le arti si abbiano a trasformare in arti di diletto, poichè se il piacere che noi proviamo è il criterio della bellezza, il fine delle arti sarà quello di interessarci quanto più possono; giacchè, come voi sapete, i piaceri sono fra loro tutti della stessa natura, e la differenza sta solo nella maggiore o minore loro intensità.

Autore. Questa vostra osservazione è grave e molesta per me, giacchè io ritengo come uno dei meriti principali di Kant l'aver dimostrato che il giudizio estetico sia del tutto disinteressato. Ora se la vostra osservazione fosse vera, essa mi metterebbe in contraddizione meco stesso e con Kant in un punto, nel quale mi sta a cuore assai di essere con lui pienamente d'accordo. Ma forse anche questa contraddizione è soltanto apparente, e potrò dissiparla.

Io non consento nè con voi nè con Kant nel riconoscere che il piacere sia sempre della stessa natura. Kant il quale afferma ciò nella *Ragion pratica* si smentisce qui nella *Critica del giudizio*, e specialmente nel modo più esplicito nel § V dove distingue la compiacenza dai godimenti; ed anzi egli a torto vorrebbe considerar tutti questi, con Epicuro, come piaceri corporei, tenendo, invece, la prima per spirituale. Come egli osserva giustamente, vi sono sen-

timenti i quali si congiungono non colla semplice rappresentazione di oggetti, ma colla loro esistenza, o, più esattamente, colla coscienza che essi esistano; e questi sono i sentimenti *interessati*. I sentimenti sono *disinteressati* quando si riferiscono semplicemente alle rappresentazioni degli oggetti, e noi ci compiacciamo di questi solo inquanto li apprendiamo senza badare agli effetti, buoni o cattivi, che dall'esistenza reale di tali oggetti possono derivare per noi.

Kantiano. Ma con ciò voi ponete anche tra gli interessati i sentimenti morali, giacchè essi hanno per oggetto non già la semplice rappresentazione, ma l'esistenza reale delle azioni morali.

Autore. Non voglio qui rinnovare una questione che propriamente appartiene alla morale. Senza dubbio Kant riguarda pure come interessati i sentimenti morali, intendendo la parola interesse nel senso largo che egli le dà, poichè anche i sentimenti morali concernono, secondo lui, azioni reali, o che tali si debbono rendere in forza del dovere. Non sarebbe difficile forse il provare che, considerati in sè, anche i sentimenti morali sono disinteressati, non solo perchè in ogni modo non concernono mai azioni utili per noi individualmente, bensì azioni comandate da un dovere, ma anche perchè, direttamente, riguardano un'azione senza badare alla sua realtà effettiva. Noi infatti non ci compiacciamo di un'azione morale perchè è reale o deve realizzarsi, ma per il contenuto e per il carattere suo; mentre la sua realtà è considerata soltanto dal principio del dovere che col sentimento morale necessariamente si congiunge. In forza di questo principio *sui generis*, e che anche Kant riguarda come un fatto primitivo indimostrabile, alla

compiacenza dell'azione si aggiunge, quando essa sia già compiuta, la tranquillità e la soddisfazione della coscienza; e quando non è ancor compiuta, la coscienza di doverla compiere. Questa considerazione avrebbe forse condotto Kant a riconoscere tra la moralità e la bellezza altri rapporti, oltre quelli da lui stabiliti.

Kantiano. Non pare dunque a Voi che sia completa la dottrina di Kant intorno a questi rapporti? Non è anzi questa una delle parti più belle e più pregevoli della sua *Critica del giudizio?*

Autore. Senza dubbio è questa una dottrina assai importante e degna in molti punti, di essere accolta e lodata, ma in un punto essa è deficiente, e in un altro esagerata. Kant ha saputo tracciare mirabilmente l'azione benefica del Bello e del Sublime sulla moralità, e determinare con molta verità gli effetti analoghi che il Bello, il Sublime e il Buono producono nel nostro spirito; ma non seppe ricercare e vedere le somiglianze e i rapporti strettissimi che vi sono nell'origine e nello svolgimento psicologico dei sentimenti morali e dei sentimenti estetici, avendo generalmente trascurato l'esame psicologico di ciò che Hartmann dice lo stato inconscio, ed io chiamo invece le condizioni e i fatti primitivi dello spirito.

Kantiano. Ma voi sapete che ciò non entrava propriamente nel disegno di Kant.

Autore. Secondo l'opinione mia, a voi già nota e sulla quale è inutile oramai l'insistere nuovamente, io credo che Kant non poteva risolvere convenientemente le sue questioni critiche, senza uno studio psicologico e un esame approfondito di certi fatti dello spirito.

Kantiano. Lasciamo dunque in disparte questa materia già discussa più volte; e indicatemi invece il punto nel quale, secondo voi, Kant ha esagerati i rapporti tra l'Estetica e la Morale.

Autore. Tale esagerazione io la trovo nella dottrina che riguarda i rapporti del Sublime colla moralità. Per farvi comprendere meglio la mia critica, permettetemi brevi considerazioni generali sulla teoria notevolissima di Kant intorno al Sublime.

Sebbene la finalità estetica sia, secondo Kant, una finalità subjettiva, tuttavia sotto un certo aspetto essa appartiene o almeno è da noi riferita agli oggetti. D'altra parte Kant stesso dice che essa è pur objettiva nelle conseguenze sue, imperocchè nel giudizio sul Bello noi riguardiamo la natura come finale rispetto a noi; noi ci rappresentiamo in essa come un ordinamento che è in armonia colle nostre facoltà. Anzi nella *Critica del giudizio teleologico* Kant dice persino che il Bello si potrebbe riguardare, benchè non dogmaticamente, come un fine della natura.

La cosa è diversa, secondo Kant, per il Sublime. Come egli dice esplicitamente, il Sublime non si trova negli oggetti, e non deve neppur venir pensato da noi negli oggetti: il Sublime risiede intieramente in noi, nella nostra ragione, e specialmente nella nostra ragione morale, mentre gli oggetti esterni non sono che l'*occasione* della sua produzione; perchè quando noi apprendiamo quegli oggetti, il senso e la fantasia mostrano la loro inferiorità, la loro impotenza di fronte alla grandezza della nostra destinazione morale, della nostra Ragion pratica; e quindi noi siamo tratti ad ammirare questa come sublime.

Kantiano. Per verità Kant non ripone soltanto

nell'idea morale, ma nelle idee in genere della ragione l'oggetto del Sublime, almeno del Sublime matematico; perchè nel dinamico il sentimento, quale viene descritto da Kant, è prettamente morale, sorgendo in noi dalla coscienza che la natura, malgrado tutta la sua forza, riesce impotente contro la nostra destinazione morale; mentre nel Sublime matematico si mostra solamente l'impotenza del senso e della fantasia ad abbracciare certi oggetti, a cui invece è adeguata la nostra Ragione per mezzo delle idee.

Autore. Ma come, secondo Kant, le idee razionali si riducono all'Assoluto, e il solo assoluto che la nostra Ragione può veramente riconoscere e dogmaticamente ammettere, è l'assoluto morale, così egli conchiude col riguardare il Sublime come espressione di quest'Assoluto cioè della Moralità. Ora ciò mi par troppo, e mi pare inesatto.

Anch'io ammiro collo Schopenhauer la dottrina kantiana del Sublime, e la riguardo come una delle parti più belle e certamente la più nuova della sua *Critica del Giudizio:* le sue osservazioni intorno agli effetti varii e opposti del Sublime in noi, sono vere e profonde; così io consento pienamente con Kant nel riconoscere, quanto al punto che specialmente ci occupa, che se il Bello ci dispone alla moralità perchè ci avvezza a compiacerci degli oggetti indipendentemente dal nostro interesse, il Sublime rintuzza in noi il senso, e quindi le tendenze prave dell'animo, e ci fa più serii, più rassegnati e sottomessi alla legge morale. Ma io credo che un tale effetto si produca indirettamente, cioè non perchè il sentimento del Sublime abbia sempre per suo oggetto la Ragione pratica e la nostra destinazione morale, ma perchè,

anche quando ha un oggetto da questa diversissimo, pur eccita in noi il pensiero e il sentimento del nostro dovere, dell'Assoluto morale a cui siamo sottoposti.

Kantiano. Voi credete dunque che il sentimento del Sublime non riguardi necessariamente sempre un nostro stato interno e che per tal rispetto sia pari al sentimento del Bello?

Autore. Precisamente. È questo un altro punto nel quale io non posso accordarmi con Kant che nega al Sublime ogni carattere oggettivo, mentre io lo credo objettivo quanto il Bello. Al pari del Bello anche il Sublime viene appreso per mezzo di un sentimento, nel modo che già io ho indicato: i due sentimenti avendo tra loro somiglianze e differenze, queste ci fanno pure riferire agli oggetti e pensare in essi due proprietà corrispondenti, cioè la bellezza e la sublimità, le quali in molti punti si accordano, in altri si differenziano. Kant ci ha con molta giustezza indicate alcune di queste somiglianze e di queste differenze, benchè in ultimo, come si vede, egli abbia esagerata la differenza tra quelle due qualità o rapporti, e i sentimenti che a questi corrispondono.

Kantiano. In ogni modo però anche Kant abbraccia i giudizi del Sublime come quelli del Bello sotto il nome generale di *giudizi estetici* intesi in senso stretto; e i rapporti che egli stabilisce tra il Sublime e il Buono sono essenzialmente quelli stessi che egli pone tra questo e il Bello. In tal modo il Bello e il Sublime costituiscono in ultimo gli oggetti di una medesima dottrina, voglio dire l'*Estetica,* la quale, secondo il concetto di Kant, si congiunge strettamente colla Morale, e deve, conformemente agli intenti ge-

nerali e costanti della speculazione kantiana, a questa subordinarsi.

Autore. Perfettamente. Questi da voi ora indicati sono i veri rapporti che legano la *Critica del giudizio estetico* colla *Ragione pratica*, assai più che non le artifiziose considerazioni fatte da Kant nel principio della sua *Critica del giudizio*. E sebbene l'altra parte di questa, cioè la *Critica del giudizio teleologico*, abbia un oggetto il quale, come io ho già cercato di provare, non doveva essere accoppiato col Bello, tuttavia essa si lega pure strettamente colla Morale e si subordina a questa. Così tutta la *Critica del giudizio* si connette colla *Ragion pratica*, da un lato per il concetto e gli effetti del Bello e del Sublime, dall'altro per quello della finalità. Voi sapete che io ho già pienamente schiarito questo punto della dottrina di Kant nell'esposizione e nell'esame della sua Teleologia; pure lasciate che per l'importanza grandissima dell'argomento io aggiunga alcune brevi osservazioni.

Sebbene Kant dica e ripeta che la considerazione teleologica degli oggetti organici è necessaria per il loro studio, tuttavia egli la rivolge principalmente ad uno scopo morale. Gli è vero che la teleologia fisica non è sufficiente fondamento per la teologia, gli è vero che una prova conclusiva dell'esistenza di Dio ci è data, secondo Kant, unicamente dalla Ragion pratica, dalla moralità; ma la considerazione dei fini di natura ci conduce pure in ultimo a pensare un Sovrasensibile come fondamento d'ogni cosa, e a rappresentarci la Natura come un sistema di fini. Per vero essa non ci dà alcuna certezza che l'una e l'altra cosa abbiano realtà, ma, aggiungendosi a quella considerazione, cioè alla Teleologia fisica, i principii

della Ragion pratica, e le conseguenze assolute che da essi si possono trarre, noi otteniamo questi due risultati che ci danno i fondamenti di una vera *Metafisica teleologico-morale:*

1° Il Sovrasensibile che per sè la Teleologia fisica ci fa ammettere soltanto in modo ipotetico, come una regola del nostro pensiero, esiste realmente in modo assoluto;

2° Ma noi siamo certi della sua esistenza, solo inquanto esso è un principio morale. Dunque il vero fondamento del mondo, della realtà, è per noi un fondamento morale; il Sovrasensibile, il Noumeno è un Assoluto morale.

Ecco la conseguenza naturale che scende da tutta la dottrina di Kant, e che ci esprime la meta più alta, e l'aspirazione più profonda del suo pensiero e della sua speculazione.

Questa conclusione è la sola che salva Kant dal Pessimismo, e che lo trattiene dal gettarsi in braccio alle dottrine disperanti del Leopardi. Quasi colle stesse parole di questo anche Kant ci dice che

> . . . . da natura
> Altro negli atti suoi
> Che nostro male e nostro ben si cura;

che essa ci è matrigna, che ci opprime e ci strazia in mille modi, e che niun progresso di civiltà e di coltura la renderà più benigna verso di noi, anzi che con quei progressi andrà crescendo la nostra infelicità.

Ora a che tutto questo? chiede affannosamente il Leopardi, a che

> Il tacito infinito andar del tempo?

La vita non ci è data per godere, risponde Kant; anzi, egli soggiunge, sarebbe indegno della sapienza di Dio il supporre che egli abbia avuto per mira essenziale e suprema della creazione la nostra felicità, perchè in tal caso Dio non avrebbe potuto mettere per condizione essenziale e impreteribile all'acquisto di essa la virtù. Questa dunque, e non la felicità stessa, è la mira fondamentale di Dio nella creazione.

Kantiano. Però, come voi sapete, il Sommo Bene è da Kant riposto nell'unione di amendue gli elementi.

Autore. Gli è vero; ma sebbene in questo punto sorgano gravi difficoltà, che altra volta abbiamo schiarite, Kant sostiene sempre esplicitamente che nel Sommo Bene l'elemento predominante è la virtù; nel modo più espresso e più costante egli vuol insegnare, non già un *Teleologismo eudemonistico,* come facevano gli Illuminati suoi contemporanei, ma un Teleologismo morale, con cui egli tempera o volge in bene le conseguenze del Pessimismo. Così la filosofia di Kant compie e corregge insieme le dottrine disperanti del nostro Leopardi, e queste ci fanno sentire più viva ed acuta la necessità di quella. Kant ci rende dunque la lettura del Leopardi non solo innocua, ma utilissima; perchè dopo aver confessata col Leopardi *l'infinita vanità del Tutto,* cioè del Tutto fisico e terreno, riconosciamo con Kant esservi qualche cosa di infinitamente superiore a quel Tutto, qualche cosa che ha valore assoluto e può dare un valore assoluto anche alla nostra vita, la Legge morale e la sua osservanza.

CAPO SESTO.

Le dottrine minori di Kant.

§ 1. L'Antropologia.

Tre sono le dottrine di Kant che noi abbiam voluto raccogliere in questo capitolo: L'*Antropologia*, la *Pedagogia* e la *Filosofia della Storia*. Noi non ci fermeremo su di esse lungamente, prima perchè alcune delle idee più importanti che vi si contengono e che si connettono colle dottrine precedenti, vennero già da noi toccate ed esposte, poi perchè Kant non diede a quelle dottrine uno svolgimento compiuto e scientifico, ma le fece oggetto di scritti aventi un carattere popolare, compresi quelli che sono tratti dalle note che gli servivano per i suoi corsi d' Università. Infatti sappiamo come in questi Kant non tenesse per solito un metodo rigoroso e scientifico; e come, lasciando anche in disparte il suo stesso sistema critico, egli mirasse principalmente con vivaci ed acute considerazioni ad eccitare la curiosità e la riflessione de' suoi uditori e a farli pensare da sè.

Per tali ragioni noi noteremo in questi scritti soltanto le cose più caratteristiche o che hanno un'importanza più generale, lasciando, a chi ne fosse vago,

di leggere nel testo i particolari che noi siamo costretti di ommettere.

L'*Antropologia* venne pubblicata da Kant nel *1798* sotto il titolo di *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Com'egli stesso dichiara, questo libro riproduce il manuale da lui usato nel corso che per ben trent'anni egli aveva fatto su quella materia, e che dopo quello di Geografia fisica, da lui dato invece nell'estate, era uno de' suoi corsi più frequentati.

Benchè anche l'*Antropologia* non segua un ordine strettamente scientifico, e Kant non vi tratti alte e sottili questioni di filosofia, tuttavia la sua lettura può giovare, non solo per le molte ed acute osservazioni che vi si trovano, ma anche perchè ci rende familiari col linguaggio psicologico di Kant e ci fa conoscere le sue numerose distinzioni tra le varie facoltà e i varii atti dello spirito, distinzioni che noi, nell'esame delle sue dottrine precedenti, abbiamo però dovute già, in grandissima parte, riferire ed esaminare.

Kant dichiara, in principio dell'opera sua, che egli non si propone di studiarvi l'uomo sotto il rispetto *fisiologico*, ma sotto quello *prammatico*, cioè, secondo la spiegazione sua, egli non vuole studiare *ciò che la natura fa dell'uomo*, ma *ciò che egli, come essere operante liberamente, fa di sè stesso, ovvero può o deve fare*. (*Die physiologische Menschenkenntniss geht auf die Erforschung dessen was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das was Er als freihandelndes Wesen aus sich Selbst macht, oder machen kann und soll: Anthropologie, Vorrede*). Insomma Kant si propone di studiare l'uomo nella sua attività propriamente psichica, inquanto questa, direttamente

o indirettamente, sta sotto il dominio della nostra volontà.

Kant ripone la sorgente (*Quelle*) dell'Antropologia, come ègli la intende, nell'osservazione interna, la quale sebbene abbia molti inconvenienti, da Kant stesso con molta acutezza indicati, è tuttavia assolutamente indispensabile per lo studio dei fatti psicologici: egli poi considera la storia, e perfino i drammi e i romanzi come sussidii (*Hülfsmitteln*), benchè non mai come vere sorgenti delle cognizioni che riguardano quei fatti. E così Kant il quale non aveva fatto studii storici regolari e compiuti, ma aveva sempre congiunto ad una riflessione profonda ed originale una lettura molto varia ed estesa, mentre fa in questo scritto un uso continuo dell'osservazione interna, si serve pure largamente dei sussidii indicati per varie ed opportune considerazioni.

L'Antropologia di Kant si divide in due parti principali: l'una è intitolata da lui *Didattica antropologica*, l'altra *Caratteristica antropologica;* la prima dovrebbe, secondo lui, trattare del *modo col quale conoscere sì l'interno come l'esterno* (in relazione coll'interno) *dell'uomo;* la seconda del *modo di conoscere l'interno per mezzo dell'esterno.* In realtà però questi titoli, e specialmente il primo, corrispondono poco esattamente alla trattazione. Ma la prima parte, che è senza dubbio la più lunga e la più importante, contiene una psicologia generale e sperimentale propriamente detta; la seconda invece tratta della Caratteristica degli uomini e della Fisionomica. Sebbene anche in questa seconda parte si trovino considerazioni interessanti, tuttavia essa non ha propriamente valore filosofico, quindi per il caso nostro basterà dire poche parole della prima.

Secondo la distinzione delle facoltà, che noi già conosciamo, Kant divide questa parte in tre sezioni, l'una che tratta della facoltà *conoscitiva* (*Erkenntnissvermögen*) l'altra del *Sentimento di piacere e di dolore*, e una terza della *facoltà volitiva* (*Begehrungsvermögen*, facoltà del desiderio). Nella prima parte noi ritroviamo le distinzioni già note del senso e dell'intelletto in largo significato, ossia dell'intelligenza in genere, e poi la suddivisione di questa in *Intelletto* in senso stretto, *Giudizio* e *Ragione*.

Tre sono i punti più gravi della trattazione riguardante le facoltà conoscitive, sui quali noi vogliamo fermarci. Questi punti sono: 1° la distinzione delle varie specie di egoismo; 2° la questione delle percezioni inconscie; 3° la trattazione delle malattie dello spirito.

a) Delle varie specie di egoismo.

Kant volendo considerare nella sua *Antropologia* l'uomo in ciò che esso può fare di sè stesso, lo riguarda essenzialmente come uomo civile; ma l'uomo non diviene civile se non è associato, se non si fa un cittadino dell'Umanità o del mondo (*Weltbürger*), e come tale non si sottrae a un triplice egoismo, cioè all'*egoismo logico*, all'*egoismo estetico* e all'*egoismo morale:* il primo è l'egoismo della facoltà conoscitiva, il secondo della facoltà del sentimento, il terzo della facoltà volitiva: noi vinciamo il primo, accordandoci cogli altri nei nostri giudizi, cioè partecipando a quel *senso comune intellettivo*, del quale Kant ci parla nella *Critica del giudizio;* all'egoismo estetico noi sfuggiremo accogliendo invece il senso *comune estetico;* in

fine noi ci libereremo dell'egoismo morale, osservando la legge del dovere, che per natura sua ci trae fuori dal nostro interesse particolare, facendoci agire secondo una massima che ha valore uguale per tutti gli esseri intelligenti. — Ad ognuno di questi egoismi si contrappone dunque il *Pluralismo*, definito da Kant per *quel modo di pensare, secondo il quale altri non considera sè stesso come egli fosse tutto il mondo, ma si ritiene come semplice cittadino di questo, ed opera come tale* (*die Denkungsart sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen blossen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten*, § 2). Dalle quali parole abbiamo nuova prova che, secondo l'intimo pensiero di Kant, il fine supremo del mondo fosse appunto quell'unione completa degli animi e delle menti, da me pure accettata, e stabilita come tale nelle mie *Considerazioni generali sulla filosofia morale di Kant.*

b) Delle percezioni inconscie.

La questione delle percezioni inconscie prese in questi ultimi tempi una grande importanza, specialmente dopochè un filosofo di grande ingegno e di non meno grande fortuna, volle fondare sul concetto dell'Inconscio una nuova metafisica. L'Hartmann come trovò in Kant un alleato del suo pessimismo, così credette di trovare, specialmente nell'*Antropologia*, un fautore della sua dottrina dell'Inconscio. Kant infatti nel § 5 tratta formalmente la questione se esistano percezioni inconscie, e la risolve in senso favorevole. Kant vede però la contraddizione che vi è nel dire che abbiamo una data percezione e che

tuttavia non ne abbiamo coscienza; e cerca di sfuggire a questa difficoltà già notata dal Locke, osservando che sebbene delle percezioni inconscie noi non abbiamo coscienza propria e diretta, tuttavia noi possiamo accertarci della loro esistenza per mezzo di una coscienza che Kant chiama *indiretta*. Così, dice egli, noi possiamo per es., vedendo un oggetto di lontano, tenerci sicuri che egli è un uomo e che quindi ne apprendiamo i varii tratti, sebbene non li scorgiamo distintamente. Così pure osservando un oggetto col microscopio, acquisto la coscienza di vedere alcune cose la quale prima mi mancava. Ora ciò sarebbe impossibile, secondo Kant, se già prima ad occhio nudo quelle cose non si vedessero, benchè oscuramente; quindi per lui le percezioni inconscie non sono che percezioni oscure (*dunkel*), percezioni i cui oggetti non vengono distinti l'uno dall'altro, ma confusi l'uno coll'altro; mentre le percezioni di cui abbiamo diretta coscienza e i cui oggetti possiamo quindi distinguere l'uno dall'altro, si dicono *chiare*. Dunque, secondo la terminalogia di Kant, le percezioni oscure costituirebbero un grado inferiore della percezione *indistinta* (*undeutlich*), perchè questa non apprende distintamente gli elementi di un oggetto, ma può apprenderlo tuttavia chiaramente, cioè in modo da distinguerlo da ogni altro.

Sarebbe inopportuno il profondarci qui nella questione tanto discussa delle percezioni inconscie, perchè nel sistema filosofico di Kant essa non ha grande importanza, e da lui medesimo è toccata brevemente e quasi solo di passaggio. Dichiaro però che in tale questione io sto col Locke contro Kant per le ragioni da me già esposte in una Lettura dell'*Istituto*

Lombardo di Scienze e Lettere (1); osserverò qui soltanto che la stessa confusione fatta da Kant tra le percezioni inconscie e le percezioni oscure, prova, secondo me, contro la dottrina che ammette le percezioni o *rappresentazioni* (*Vorstellungen*), come le dice Kant, inconscie. Un oggetto appreso oscuramente è un oggetto che ci rappresentiamo solo in parte: percezione oscura e percezione incompleta si equivalgono; nè per quanto si cerchi si troverà che in altro possa consistere la così detta *oscurità* delle percezioni, quando si voglia uscire di metafora. Così noi dobbiamo anche riconoscere che tra le rappresentazioni distinte e le rappresentazioni chiare non vi è differenza di qualità ma solamente di grado: una percezione chiara e non distinta è una percezione nella quale si apprendono tanti elementi quanti bastano per distinguere un oggetto da ogni altro; nella rappresentazione perfettamente distinta noi ci rappresentiamo invece un oggetto in tutti i suoi elementi. Nell'esempio recato da Kant dell'uomo visto a distanza, se noi non abbiamo coscienza di vederne alcuni tratti, gli è che in realtà noi non ce li rappresentiamo; mentre invece ce ne rappresentiamo altri i quali bastano a farci riconoscere quel corpo come il corpo di un uomo, e quindi a immaginarci in esso anche i tratti che per solito negli uomini si trovano. Se poi prendendo un cannocchiale, io posso distinguere in quell'uomo visualmente anche gli altri tratti, ciò avviene non perchè io renda in tal modo conscie delle percezioni che prima erano inconscie, ma perchè mutando le condizioni fisiche o fisiologiche

(1) V. *Studii sull'Intelligenza umana*, 2ª serie, anno 1871.

per la vista di quell'oggetto, si muta conseguentemente anche la rappresentazione che ce ne facciamo, cioè essa si rende più completa.

c) Delle malattie dello spirito.

La Psichiatria ha fatto tali progressi negli ultimi tempi, che la dottrina di Kant non può avere al dì d'oggi un gran valore. Però come uno dei tentativi per introdurre, come disse egli stesso, un po' d'ordine in un argomento dove c'era essenziale ed insanabile disordine, anche la sua teoria merita un cenno.

Kant distingue anzitutto le anomalie dello spirito in *debolezze* e *malattie* propriamente dette (*Gemüthsschwächen* e *Gemüthskrankheiten*). Le malattie dello spirito per riguardo alle facoltà conoscitive, si distinguono poi propriamente in *ipocondria* (*Grillenkrankheit*) ed in *manìa* (*gestörte Gemüth*); nella prima lo spirito è conscio del procedimento anormale de' suoi pensieri, ma non è capace di porvi riparo: nella manìa invece i pensieri dell'ammalato si producono secondo una legge propria soggettiva, contraria alle leggi oggettive dell'esperienza. Ma Kant, considerando poi più generalmente le malattie dello spirito rispetto a tutte le facoltà, e quando hanno preso la vera forma della *pazzia* (*Verrückung*), cioè di uno stato in cui l'uomo perde la coscienza o il dominio de' suoi atti, distingue quelle malattie in quattro specie principali, da lui indicate anche colle seguenti parole latine: *amentia*, *dementia*, *insania*, *vesania*. Nell' *imbecillità* (*amentia*) l'uomo è affatto incapace di dare ai suoi pensieri un nesso qualsiasi, secondo le leggi formali dell'esperienza; nella *demenza* l'uomo congiunge

le sue rappresentazioni secondo queste leggi, ma quelle rappresentazioni sono false ed illusorie; nell'*insania* l'ammalato è tratto da certe analogie a confondere le cose le une colle altre, raccogliendo sotto un medesimo concetto le cose più disparate: sono questi gli ammalati più immaginosi e più poetici, e generalmente i meno infelici; la quarta specie, cioè la *follìa*, è, secondo Kant, uno stato di vera *irragionevolezza* (*Unvernunft*), poichè l'uomo che ne è affetto, ragiona secondo principii opposti a quelli della nostra esperienza, pretendendo di concepire l'inconcepibile. Siccome costui segue, pensando, una regola propria, così Kant chiama la sua pazzia una pazzia *sistematica*, mentre considera la prima come *tumultuaria*, la seconda e la terza come *metodiche*.

Ma qualunque sia il genere della pazzia, essa consiste essenzialmente nella perdita di quel senso comune intellettivo che Kant ci ha così ben descritto nella *Critica del Giudizio*, senso comune per il quale il pensiero vario degli uomini tende ad accordarsi in un pensiero concorde. Il pazzo invece è affetto dall'egoismo logico, cioè è in balìa di un senso privato e individuale.

A proposito della pazzia Kant tocca la questione gravissima della imputabilità, e contro la pratica generalmente accolta al presente egli sostiene che il giudicare di essa in caso di pazzia non spetta nè all'uomo di legge nè al medico, ma al filosofo; perchè si tratta di questione essenzialmente psicologica, e perchè, sebbene la lesione mentale sia congiunta con una lesione fisica, tuttavia i medici non conoscendo questa abbastanza, cioè in modo da spiegare con essa ciò che ha fatto l'accusato, non possono mai

recare un giudizio sicuro; e quindi non rimane altro criterio fuori quello della nostra coscienza (v. § 47).

Anche tale questione essendo toccata da Kant soltanto per incidenza, non può venir da noi sottoposta ad un lungo esame; e tanto meno lo farò per non ripetere cose già da me scritte altrove e già note al pubblico (1). Qui mi contenterò di osservare che se l'opinione di Kant intorno all'esclusione dei medici non è giusta, tuttavia non è meno sconveniente ed ingiusta l'esclusione dei veri psicologi in simili giudizi. Sebbene coi progressi fatti dalla Psichiatria lo studio diligente del corpo e dei tratti esterni può porgere al medico degli indizi preziosi per recare un qualche giudizio sullo stato mentale di un alienato o di un uomo sospetto di alienazione, tuttavia un tal giudizio è sempre incertissimo, perchè ancor oggi è verissima la considerazione fatta da Kant, che i *medici non sanno ancor spiegarsi in nessun modo da un' alterazione fisica un fatto delittuoso;* perciò anche i Psichiatri, sebbene si presentino in tribunale in qualità di medici, in realtà giudicano come filosofi, o meglio come psicologi, argomentando dalle parole, dal contegno dell' accusato, insomma da dati essenzialmente psichici il suo stato mentale. Ora a quest' ufficio è più atto il vero psicologo che non il medico. Ma un altro importantissimo vantaggio produrrebbe l' intervento del filosofo in simili casi, ed è quello di recare dei concetti sicuri e precisi intorno alla materia sulla quale si deve dar giudizio. Infatti il giudizio nel caso indicato ha essenzialmente un oggetto filosofico e niente affatto medico, giacchè filosofici o psi-

(1) V. le mie tre *Letture sull' Imputabilità*, inserite nei *Rendiconti* dell'Istituto Lombardo, 1873.

cologici, e non medici, sono i concetti di *imputabilità*, di *mente normale o anormale*, di *passione*, di *impulso irresistibile*, ecc. Ma voi mi direte che tali cose son pur note o debbono esser note al medico psichiatro. D'accordo! se egli è un vero psichiatro, sarà anche filosofo, anzi assai miglior filosofo di quelli che almanaccano sulla natura umana nelle pergamene storiche ovvero nelle disquisizioni metafisiche. Ma la questione allora si riduce a parole. Se voi da un medico che voglia darsi alla psichiatria esigete una larga e profonda coltura filosofica, specialmente in morale ed in psicologia, allora diremo di lui con Orazio che egli *omne tulit punctum*, e che soddisfa pienamente a tutte le esigenze.

d) **Del sentimento e del desiderio.**

La trattazione del sentimento e del desiderio è più breve che non quella delle facoltà conoscitive, ma essendo la materia ancor più propizia alle considerazioni particolari, Kant ne fa molte, lasciando per solito in disparte le questioni generali. Però egli si studia di determinare la natura generale del sentimento e del desiderio; ma sebbene persista nella sua giusta teoria che l'uno e l'altro sono due facoltà primitive e irreducibili dello spirito, tuttavia mostra qua e là, nelle sue spiegazioni, la tendenza a ridurre una facoltà all'altra, e specialmente la facoltà del sentimento al percepire: nei quali sforzi Kant precorre l'Herbart, benchè io non creda che nè l'uno nè l'altro sia riuscito nell'intento. Kant dice che *il piacere è il sentimento di un' agevolezza, il dolore il sentimento di un ostacolo della vita* (*Vergnügen ist das*

Gefühl der Beförderung, Schmerz das einer Hinderniss des Lebens). Con queste definizioni Kant viene così a ripetere lo stesso errore da me notato nella *Critica del Giudizio*, quando voleva identificare il piacere estetico colla coscienza dell'accordo di una percezione colle nostre facoltà conoscitive. Si verrebbe così sempre a ridurre il sentimento ad una sensazione o rappresentazione interna, mentre Kant stesso aveva veduto assai giustamente che la è cosa ben diversa. Del resto le definizioni di Kant sono erronee, anche se si riguardano come dichiarazioni della causa generale che produce in noi il piacere o il dolore; poichè non di rado avviene che noi proviamo piacere anche di cosa la quale, lungi dall'essere confacente alla nostra vita, la accorcia, e viceversa sentiam sovente dolore per cose favorevoli alla nostra esistenza. E quand'anche si avesse sempre piacere di ciò che si apprende come favorevole alla vita, e dolore per ciò che si apprende come contrario; il piacere e il dolore sarebbero pur sempre cose diversissime da queste stesse rappresentazioni o percezioni.

Ma lasciando ciò da parte, non v'ha dubbio che tutta questa trattazione di Kant è pregevolissima per la copia delle osservazioni acute e vere, e degli esempi opportuni che egli reca a sostegno di queste; egli tien conto anche delle dottrine altrui, tra le quali cita ed approva quella del nostro Verri intorno al piacere e al dolore. Kant riassume in questa parte della sua *Antropologia* alcune delle sue teorie intorno al Bello ed al Sublime e ai loro rapporti colla morale; discorre a lungo delle passioni, e ne trae occasione per esporre, però a guisa di aforismi popolari, non coll'ordine e colla solennità scientifica

della *Ragion pratica*, i suoi principii severi di moralità, i quali stanno sempre in cima del suo pensiero. E così egli insiste sulla purezza della intenzione morale; proclama che l'uomo morale non opera mai per passione ma per ragione, che la passione è meccanismo, debolezza e schiavitù; e che solo operando razionalmente l'uomo è veramente libero.

§ 2. Le dottrine pedagogiche.

a) Il Libro *sulla Pedagogia*.

Nell'esame degli scritti principali di Kant noi abbiamo più volte dovuto riferire le sue idee intorno all'educazione che più strettamente si connettono colle sue dottrine critiche. Noi sappiamo come, secondo la dottrina del carattere intelligibile, l'uomo non sarebbe suscettivo di una vera educazione morale, non potendosi moralmente mutare; e come se anche si mutasse, lo dovrebbe fare d'un tratto, per via di una completa rivoluzione delle massime seguite nell'operare. Un altro punto essenziale della teoria pedagogica di Kant, quale è richiesta e si trova nella sua teoria critica, sta nella sua dottrina intorno alla malvagità radicale dell'uomo.

Diverse sono le idee esposte da Kant nel suo libro *Sulla Pedagogia*, che il Rinck, scolaro di lui, pubblicava nel 1803, traendolo dalle note scritte da Kant per uso di lezioni.

Quel libro ha dunque un'origine simile a quella dell'*Antropologia*, ma è assai più breve di questa e di minor valore. Kant non aveva insegnata la Pedagogia per elezione; ma perchè ogni professore di

filosofia era obbligato per turno a leggere durante un semestre su di essa. Sia per questa ragione, sia perchè il libro non potè esser pubblicato dall'autore direttamente, fatto è che la materia non vi è molto sviluppata, e vi mancano quelle considerazioni particolari che rendono così interessante l'*Antropologia*; più che un libro compiuto è un abbozzo, una raccolta di note, non sempre ordinate e connesse. Perciò anch'io non potrò nella mia esposizione seguire un procedimento rigoroso. Io mi servo dell'edizione correttissima e assai bene ordinata che ne pubblicò recentemente il Vogt nella Biblioteca dei Pedagogisti classici del Beyer.

Lo scritto di Kant si distingue in tre parti: la prima è un'introduzione nella quale si espongono le idee generali intorno all'educazione; la seconda tratta dell'educazione fisica; la terza dell'educazione morale.

L'educazione, intesa in largo senso, comprende la *cura* (*Wartung*), la quale riguarda specialmente il bambino, la *disciplina* (*Zucht*) e l'*istruzione* (*Unterweisung*); in istretto senso invece l'educazione abbraccia soltanto la disciplina e l'istruzione, la quale ultima però viene intesa da Kant come esplicazione ordinata di tutte le nostre facoltà (*Bildung*).

Kant dice nell'*Introduzione* poche parole sulla cura dei bambini, ed insiste invece lungamente sugli uffici e sull'importanza dell'educazione propriamente detta. La disciplina ha un ufficio essenzialmente negativo ma pure indispensabile. L'uomo da natura propende alla libertà, inclina a rendersi indipendente da ogni legame e da ogni legge. Dovendo noi invece avviare il giovane ad assoggettarsi alla legge morale, dovremo avvezzarlo ad operare secondo una data

norma. Ma non per questo il giovane dovrà operare in modo meccanico; poichè, dovendo egli sottomettersi alla legge morale liberamente, deve apprendere a fare da sè, e a seguire una norma senza esservi materialmente costretto.

Colla disciplina si spoglia l'uomo della *selvatichezza* (*Wildheit*), colla istruzione lo si scioglie dalla *rozsezza* (*Roheit*); e così coll'una e coll'altra si rende l'uomo educato e civile. Ma un tale effetto non si può ottenere che in società; poichè l'uomo non può essere educato che dall'uomo. Da ciò Kant inferisce che la destinazione dell'uomo non può essere individuale, ma è essenzialmente sociale. La società rendendo possibile l'educazione, e questa essendo suscettiva di miglioramento, si può anche avere un progresso continuo nella civiltà umana. Questo progresso deve essere la mira costante d'ogni educazione; perciò Kant prescrive agli Educatori questo principio fondamentale: *Educate l'uomo sempre per una generazione migliore, cioè conformemente all'idea dell'Umanità e alla sua compiuta destinazione* (*der Idee der Menschheit und deren ganzen Bestimmung angemessen*), *e rivolgetene l'attività ad attuare il Meglio nel mondo* (*das Welbeste*). Egli dunque, contro le tendenze individualiste del Filantropismo, vuole, come Schiller, che l'individuo viva per il tutto, dichiarando apertamente che l'educazione deve essere rivolta a un intento *cosmopolitico* (§ 16); e che l'educazione pubblica deve esser preferita alla privata.

Non si creda però che con quel principio Kant volesse, come i fautori del *Dispotismo illuminato* del suo tempo, derivare il progresso dall'alto. Ricercando se ad esso conferisca più l'opera dei principi o quella

dei popoli, egli afferma che il progresso potrà venir dal principe sol quando questo abbia un' educazione migliore degli altri; ma che siccome una tale educazione può esser data al principe più facilmente da un suddito anzichè da un uguale, così il progresso comincia sempre dall'opera privata e individuale, e da questa si diffonde poi nel popolo e nel principe. Perciò Kant raccomanda che le scuole siano poste nelle mani dei più intelligenti e dei più esperti, sia per la dottrina, sia per l'abilità pratica nell'insegnare e nell'educare; ma egli si dichiara contrario alle *scuole normali*, che allora si cominciavano a introdurre, perchè pretendevano di formare gli insegnanti, senza curarsi degli insegnamenti dell' esperienza; egli vuole che prima delle scuole normali si istituiscano *scuole sperimentali*, colle quali si osservino, si sperimentino diligentemente gli uomini, e se ne venga a conoscere la natura varia e molteplice. Perciò egli loda, malgrado i suoi difetti, *l'istituto di Dessau*, che lasciava agli insegnanti libertà di lavorare secondo propri metodi e disegni.

Concludendo il suo discorso intorno agli uffici dell'educazione Kant li riduce quindi ai seguenti:

1° L'uomo deve essere *disciplinato;*

2° Deve esser fatto *colto, istrutto* e *abile* ai fini vari che puo proporsi (*cultivirt werden*);

3° Deve acquistare civiltà (*Civilisirung*), cioè, come l'intende qui Kant, la buona creanza, le maniere più convenienti di trattare e di contenersi cogli altri uomini;

4° Infine l' uomo deve essere moralizzato: cioè non restare indifferente ad ogni fine, ma esser rivolto al suo vero fine supremo, alla moralità.

Kant si lagna che a' suoi tempi si curassero i tre primi uffici e non il quarto che è il più essenziale di tutti; e da ciò trae argomento a ripetere l'affermazione pessimista della *Critica del Giudizio*, che cioè col crescere della coltura non cresce la felicità degli individui. *Colla felicità degli Stati aumenta*, dice Kant, *la miseria degli uomini.*

L'educazione, per rispetto alle facoltà, si distingue in *fisica* ed in *pratica*. L'educazione fisica considera l'uomo in ciò che ha comune col bruto, cioè nelle sue condizioni naturali; l'educazione pratica invece inquanto può e deve operare liberamente.

L'educazione fisica si occupa principalmente del bambino cui deve allevare e guardare da molti malanni e pericoli. Kant in questo punto, forse per dovere d'ufficio, si diffonde a parlare dalle cure fisiche che si debbono al bambino e perfino dell'allattamento e dei modi più adatti per avvezzare il bambino a camminare, ecc. I precetti igienici qui esposti da Kant sono per lo più molto giusti ed opportuni. Ciò che egli vuole principalmente è un'educazione forte e vigorosa, una gioventù atta a sopportare tutte le fatiche e a sottomettersi da sè liberamente a tutti i sacrifici.

Nel capitólo della educazione fisica Kant discorre poi lungamente anche dell'educazione morale sotto il nome però di *cultura fisica* dell'anima, colla quale Kant intende una coltura che mira, non già alla libertà, ma alla natura, cioè si propone di svolgere le facoltà dell'anima indipendentemente dallo scopo morale.

A proposito di questa coltura fisica Kant discorre della educazione libera e scolastica che si deve dare

ai ragazzi, combattendo l'opinione di coloro i quali li vorrebbero educare e istruire soltanto per via di giuochi; e sebbene non disconosca l'utilità e l'importanza di questi, vuole che i ragazzi imparino anche seriamente e sovratutto si avviino al lavoro. Parla a lungo e molto bene dell'educazione diversa della memoria e dell'intelligenza, e considerando quella come una facoltà inferiore, benchè feconda di molti vantaggi, si scaglia assai giustamente contro coloro che vogliono darle il primato sull' intelligenza, e pretendono coltivare la memoria per sè, non in puro servizio dell'intelligenza. Condanna perciò lo studio fatto per gli esami, e l'imparare a mente certe cose *ad futuram oblivionem*. Censura anche vivamente la lettura dei romanzi, non perchè questi siano immorali, ma perchè indeboliscono la memoria facendo divagare la mente dei ragazzi in cose che non riguardano la vita reale, e ne tengono occupata l'attenzione senza farli pensare.

Venendo poi a discorrere di alcune materie d' insegnamento, vorrebbe che per prima si insegnasse la geografia, poi la matematica, che da lui è detta utilissima ai giovani, perchè svolge nel loro pensiero il *potere* (*können*) col *sapere*, cioè li sforza a pensare e a fare da sè. Per la medesima ragione egli raccomanda nell' educazione generale dell' intelligenza il metodo socratico, e tutti quei procedimenti che obbligano il giovane ad esercitarsi da sè, ad applicare le cose apprese, a pensare con libertà e indipendenza individuale.

L'educazione pratica ha principalmente tre scopi: rendere il giovane *abile*, renderlo *saggio*, renderlo *morale*. Per render l'uomo morale conviene anzitutto

formarne il carattere. Questo, inteso in modo generale, può essere buono o cattivo, e consiste *nel fermo proposito di voler fare qualche cosa e nell'operare poi realmente conforme a questo proposito.* Il carattere sarà buono, quando i suoi propositi siano dettati dalla legge orale; e questo s' intende solitamente quando si parla in genere del carattere. — Parlando, sotto il titolo dell'educazione fisica del carattere, Kant determina i tratti o momenti principali della sua formazione. Il primo sta nell'*obbedienza al Volere assoluto* (della Legge morale), oppure al Volere riconosciuto per ragionevole e buono di un Educatore. Quest'obbedienza potrà da principio, cioè per il fanciullo essere anche coattiva, perchè il fanciullo non capisce la ragione, e deve d' altra parte avvezzarsi anche ad osservare in tal modo le leggi giuridiche che sono coattive: però il giovanetto dovrà essere avviato ad ubbidire *liberamente e per dovere*, non per inclinazione. A indurre il fanciullo nell' obbedienza si usano i castighi, intorno ai quali Kant fa alcune considerazioni gravissime: preferisce di gran lunga ai castighi fisici i morali, consistenti nel togliere al ragazzo le dimostrazioni della nostra stima e del nostro affetto; e tra i castighi fisici vuol preferiti i negativi ai positivi, cioè preferiti quelli con cui si ricusa una cosa desiderata agli altri con cui si infligge un male; perchè questi, come anche le ricompense, rendono l'animo servile e guastano il carattere.

Il secondo tratto nella formazione del carattere è la *veracità*, la quale è giustamente riguardata da Kant come il fondamento essenziale di esso. Noi sappiamo quanta importanza egli vi desse, e quanto anche nei suoi scritti critici insista perchè venga posta a fon-

damento d'ogni educazione morale. La menzogna non deve mai esser punita con castigo fisico, ma soltanto col mostrare al ragazzo la nostra disistima per un tale atto.

Ultimo tratto per la formazione del carattere è la *socievolezza*. I ragazzi debbono amicarsi tra loro ed amarsi, e il loro sguardo esser sereno ed ilare, come il sole, dice Kant; il quale soggiunge assai giustamente, che una religione la quale ne rattristi l'animo, è una religione falsa.

Formato il carattere, convien insegnare al ragazzo i doveri che egli deve compiere. Per questo Kant insiste ancor qui, come nella sua *Dottrina della virtù*, sull'importanza grandissima che nell'educazione morale dei giovani avrebbe un *Catechismo morale* (*Katechismus des Rechts*, lo dice qui Kant).

Del rimanente Kant esprime rispetto all'educazione morale e religiosa propriamente detta i medesimi principii già da lui esposti negli scritti pratici e nella *Religione entro i limiti della pura ragione*, benchè egli, tutto all'opposto di quanto insegna in quest'ultimo libro, dichiari qui esplicitamente che l'*uomo non è da natura nè buono nè cattivo moralmente, perchè da natura non è un essere morale, ma lo diventa solo quando la sua ragione ha acquistato i concetti di dovere e di legge* (*er ist von Natur gar kein moralisches Wesen; er wird diess nur venn seine Vernunft sich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt*, § 102).

Così il buon senso ed un'osservazione più imparziale della natura umana induceva Kant ad abbandonare, o almeno a mettere in disparte, nelle sue lezioni, una delle sue teorie più scabrose. Però anche

qui egli tien ferma la sua dottrina intorno ai rapporti tra la morale e la religione: il giovane deve avviarsi a fare il bene per sè, non per timore di Dio; deve sentire la legge nella propria coscienza, e considerarla come valida per sè, non per un comando estrinseco; non si debbono compiere pratiche religiose prive d'ogni effetto morale; la vera adorazione di Dio sta nell'operare il bene; si deve insegnare al ragazzo a riguardar Dio come un padre, sotto la cura del quale stanno tutti gli uomini formando una sola famiglia.

In siffatto modo i ragazzi si avvezzeranno alla tolleranza religiosa, perchè essi sanno che malgrado la differenza delle religioni vi ha però *una sola religione.* Kant conclude il suo scritto col dire, che nei ragazzi noi dobbiamo eccitare non solo l'interesse per le persone che li circondano, ma anche un interesse per il bene dell'Umanità in generale.

Così il pensiero supremo di Kant, anche nelle sue lezioni popolari di Pedagogia, era quello stesso pensiero morale che domina tutta la sua filosofia critica, e che si accorda pienamente col fine supremo che noi abbiamo proposto all'Umanità.

b) Il libro intorno al Conflitto delle facoltà universitarie.

L'anno stesso nel quale Kant pubblicava la sua *Antropologia*, cioè nel 1798, dava pure alle stampe un libro assai curioso, il quale sebbene contenga molte idee già esposte precedentemente, tuttavia merita di essere menzionato e brevemente discorso. Questo libro ha per titolo *Il conflitto delle facoltà* (universitarie) *Der Streit der Facultäten*, ed entra, come si vede dal titolo stesso, negli scritti pedagogici.

L'idea di questo scritto venne senza dubbio suggerita a Kant dalla nota contesa che egli ebbe col Governo l'anno 1788, per la pubblicazione della sua *Religione entro i limiti della pura ragione*, contesa della quale Kant ci viene qui facendo una particolareggiata e interessante narrazione, che noi del resto già conosciamo. Perciò non dovremo meravigliarci se il libro si riduce principalmente poi ad esporre le sue dottrine religiose; benchè anche altre idee da lui manifestate intorno alla natura dell'Università e ai fini delle varie facoltà non siano prive d'importanza.

L'Università, secondo Kant, forma una corporazione autonoma *perchè sovra scienziati come tali, non debbono giudicare che gli scienziati.* L'Università però contiene nel suo seno due specie di facoltà, le quali hanno uffici e caratteri diversi. Vi sono facoltà le quali sono rivolte essenzialmente alla pratica, cioè a formare gli impiegati dello Stato e in genere quelli che esercitano i pubblici uffici; vi è poi un'altra facoltà la quale non si rivolge come le prime al fare ma semplicemente al sapere e alla teoria. Le prime costituiscono le facoltà superiori, la seconda è la facoltà inferiore: le prime sono tre, cioè la *Teologia*, la *Giurisprudenza* e la *Medicina*, inquantochè uno Stato deve naturalmente cercare: 1° che ognuno possa acquistarsi la salute eterna; 2° che ognuno possa avere e mantenersi il Suo, cioè abbia salvi i suoi diritti e i suoi beni terreni; 3° che ognuno possa avere la salute del corpo. La facoltà inferiore è invece la facoltà filosofica, che si deve intendere nel senso germanico come comprendente le scienze filosofiche propriamente dette, le scienze naturali e matematiche, e le scienze storiche.

Le facoltà superiori essendo legate colla vita pratica e cogli interessi dei cittadini debbono, secondo Kant, essere per un certo rispetto soggette alla sorveglianza del governo, e a certe prescrizioni che questo nell'interesse della società deve stabilire. La facoltà inferiore invece, non avendo a che fare colla pratica direttamente, deve essere lasciata affatto libera e indipendente; perchè senza di ciò essa non potrebbe in alcun modo adempiere ai suoi uffici. Infatti, secondo Kant, è ufficio essenziale della facoltà filosofica lo svolgere la scienza per sè e il trovare la verità e con questa fare la critica delle dottrine professate dalle altre facoltà. Perciò la facoltà filosofica deve stare unicamente sotto il dominio della ragione, e con questa promuovere i progressi nelle scienze e indirettamente in tutta la vita sociale. Insomma la facoltà filosofica deve fare rispetto alle altre, secondo il pensiero di Kant, il doppio ufficio di impulso e di sindacato. Nè quest'ufficio può dar luogo ad inconvenienti, perchè la facoltà filosofica è priva d'ogni autorità pratica, e le controversie che essa solleva colle altre facoltà mantengono sempre un valore meramente teorico, lasciando salvi ed integri, finchè son mantenuti dalle autorità competenti, gli statuti governativi.

È facile il vedere in queste considerazioni uno dei tratti più caratteristici della nazione germanica: la tendenza a separare la pratica dalla teoria, la politica e gli ordinamenti sociali dalla scienza, lasciando a questa la libertà di svolgere tutte le dottrine, anche le più ardite e le più nuove, e tenendo invece la vita pratica nella solita carreggiata.

Da ciò viene che mentre la scienza tedesca è so-

vente in Europa la più avanzata, la sua politica è quasi sempre la più conservativa; e la stessa vita di famiglia e in genere la vita sociale si tiene, più che altrove, fedele alle antiche consuetudini e tradizioni. La dottrina di Kant è una chiara manifestazione di questo carattere e di queste tendenze germaniche, alle quali essa diede anche un impulso maggiore, specialmente nelle Università. Queste, che al tempo di Kant erano già assai floride, prosperarono ancor più dopo di lui; poichè non solo la facoltà filosofica, ma anche le altre si resero sempre più libere, prendendo un carattere sempre più scientifico. E infatti non è vero che tra la facoltà filosofica e le altre vi siano quelle profonde differenze che Kant, per la sua solita tendenza sistematica, vuol stabilire; poichè e la facoltà filosofica può colle sue dottrine esercitare sulla vita pratica una grande azione, e le altre facoltà, in certi loro insegnamenti, possono prendere un indirizzo perfettamente scientifico.

In ogni modo noi dobbiamo tener fermo il principio di Kant; principio che per fortuna delle Università tedesche vi fu quasi sempre rispettato, e che possiamo esprimere così: la scienza è soggetta alla Ragione e non allo Stato, e le ricerche puramente scientifiche che non toccano direttamente la pratica, debbono essere libere; anzi spetta alla scienza, sotto il dominio della Ragione, il fare la critica della pratica, delle prescrizioni e degli statuti sociali, sebbene non ispetti ad essa nè di revocarli nè di modificarli.

Stabilite le sue massime generali, Kant si fa ad esaminare i conflitti che possono sorgere tra la facoltà filosofica e le altre. Questi conflitti possono essere legittimi o illegittimi. Il conflitto è illegittimo

quando le tre facoltà superiori si fanno sostegno dell'uomo che manca al suo dovere: cioè quando la facoltà teologica vuol procurar la salute eterna anche al disonesto; quando la facoltà giuridica vuol far guadagnare la lite anco a chi ha torto; e per ultimo, quando la facoltà medica promette la salute del corpo anche all' intemperante.

Il conflitto legittimo nasce per il sindacato che, come dicemmo, la facoltà filosofica deve esercitare sulle facoltà superiori, sottoponendo al suo esame razionale i loro dettati o precetti, e pubblicando i risultati di tale esame. Questo conflitto deve conformarsi alle seguenti norme:

1° Non deve mai comporsi amichevolmente, perchè non concerne interessi, ma ha per oggetto la verità; la quale deve ottener piena vittoria con una sentenza in cui venga proclamata senza reticenze, sotterfugi ed equivoci;

2° Non può mai venir meno, perchè la facoltà filosofica deve sempre essere pronta e in armi per la ricerca e la difesa della verità;

3° Non offende la dignità del governo, e non ne infirma l'autorità, perchè è un conflitto tra dotti e deve risolversi da essi;

4° È una *discordia concors*, perchè ambe le parti mirano o debbono mirare ad uno scopo comune, cioè al perfezionamento della facoltà inferiore e delle superiori insieme al trionfo della verità e della libertà.

Premesse queste regole Kant si fa ad esaminare ognuno di questi conflitti; ma si diffonde assai più ampiamente su quello che intercede colla facoltà teologica e che per noi ha qui un maggior interesse; poichè la dottrina di Kant sul conflitto colla facoltà

medica non ha valore scientifico, e quella sul conflitto colla facoltà giuridica concerne la questione del progresso continuo, della quale si parlerà nel paragrafo seguente.

Nell'esaminare il conflitto colla facoltà teologica Kant espone con un vigore che alla sua età è ammirabile e che non si trova nelle altre parti dello scritto, alcune delle sue dottrine religiose, e specialmente quelle intorno ai rapporti della religione colla teologia. Sembra che nel sostenere le ragioni della moralità Kant senta risvegliarsi tutto il suo ardore giovanile. Noi conosciamo già le sue idee a questo proposito, quindi non facciamo che accennarle brevemente, per indicare almeno la maniera particolare con cui qui egli le presenta.

La ragione principale del conflitto sta, secondo il pensiero di Kant nei seguenti punti:

1° Il teologo vuol trarre dalla Bibbia delle cognizioni che abbiano un valore scientifico e teoretico, mentre questo non può in alcun modo esser concesso dal filosofo;

2° Il teologo vuol introdurre nella religione anche le credenze positive (storiche) della religione cristiana, mentre il filosofo non riconosce come elementi della religione se non le credenze razionali;

3° Il teologo pretende di interpretare la Bibbia in modo sovrannaturale; il filosofo invece vuol interpretarla con un criterio esclusivamente morale, riducendo ad un valore morale anche quei detti o fatti che, interpretati letteralmente o storicamente, vi ripugnerebbero.

Questo terzo è evidentemente il punto più essenziale e più importante. Come già sappiamo, il filosofo,

cioè Kant, ritiene esser una la religione, come una è la moralità e una la Ragione su cui quella si fonda.

In confronto di questa vera religione, cioè della religione razionale e morale, tutte le Chiese storiche, le loro credenze e i loro libri sacri, la Bibbia compresa, debbono riguardarsi come suoi veicoli o mezzi provvisori e variabili per preparare gli uomini ad essa o insinuarla nel loro spirito; perciò nessuna di quelle credenze o Chiese deve mai contraddire a quella sola vera ed universale religione.

Kant dunque non pretende di sopprimere le varie credenze e le diverse Chiese; ma seguendo in ciò, come già dicemmo nel capo 2° di questo volume e nel 1° del volume precedente, la tendenza generale dell'Illuminismo, la quale prende le mosse dal Leibniz, vorrebbe che le credenze storiche fossero interpretate con un criterio morale, e alla moralità, come a scopo ultimo, si rivolgessero i riti e le pratiche religiose.

In tal modo tutte le Chiese ne formerebbero essenzialmente una sola; vi sarebbe cioè realmente un solo gregge ed un solo pastore, perchè tutti accettando la Religione razionale, riporrebbero infine la loro religiosità soltanto nel considerar Dio come l'autore di tutti i precetti morali, e quindi come il Legislatore comune e supremo di tutti gli uomini, come il Legislatore di una legge che tutti ritrovano nella loro coscienza.

Sebbene lo stato, dice Kant, debba restare indifferente e neutrale tra le varie credenze e sêtte religiose, tuttavia egli deve, senza muover loro guerra direttamente, favorire e promovere tra i cittadini la religione (razionale), perchè è suo interesse ed ufficio

quello di procacciare *cittadini utili, buoni soldati e fedeli sudditi;* ora a ciò conferisce efficacemente, più che qualsiasi credenza storica, la religione razionale; perchè questa inducendo gli uomini alla moralità, li induce anche all'osservanza del diritto e dei doveri in genere.

Naturalmente siccome la religione razionale per sè sfugge ad ogni forma, così il governo dovrà coll'azione sua favorire quella religione positiva che più si avvicina alla razionale, ossia la religione cristiana, interpretata però intieramente secondo la ragione e la morale.

Il conflitto fra la teologia e la filosofia deve dunque terminare, secondo Kant, con un compiuto trionfo di questa, col trionfo di una *Mistica pura*, ossia di una Religione che si riduce alla moralità, riguardata come valida per sè e come esprimente ad un tempo il volere divino. Quando Kant scriveva, già erano sorti i seguaci di questa Mistica pura col nome di *Separatisti*; ed il vecchio Kant li saluta egli stesso come i veri *Kantiani* della religione.

Si vede da tutto questo come l'ufficio da Kant attribuito alla facoltà filosofica non corrisponda bene al titolo di *facoltà inferiore.* Ma Kant volle intendere anche qui, come altrove, che se la filosofia è un'ancella della Teologia e della Giurisprudenza, essa porta alle sue graziose Signore non lo strascico ma il lume.

§ 3. La Filosofia della Storia.

Kant ha esposte le sue dottrine di filosofia della storia in varii scritti, pubblicati per la maggior parte nelle effemeridi del tempo e quindi di non lunga

lena e di carattere popolare. I più notevoli sono i seguenti:

1° *Idea intorno ad una storia universale sotto il rispetto civile* — 1784;

2° *Cominciamento probabile della Storia dell'Umanità* — 1786;

3° *Sul detto volgare: Ciò può essere vero in teoria*, ecc., scritto di cui si è già parlato nel Capo sesto del 2° volume;

4° *Sulla Pace perpetua* — (id).

Nessuno di questi scritti ci porge un'esposizione ordinata e sistematica della materia, ma ognuno si volge alla soluzione di certe determinate questioni, indipendentemente l'uno dall'altro; benchè non di rado l'uno ripeta quel che è già detto dall'altro. Ad ogni modo per maggior chiarezza ed ordine credo opportuno ridurre la dottrina di Kant a questi quattro punti o questioni principali:

1° Se l'Umanità abbia un fine, e se sia governata da leggi nel suo corso storico;

2° Quale sia questo fine;

3° Quale sia il procedimento che tiene l'Umanità nel conseguire questo fine, e quale il mezzo più efficace;

4° Quali siano le leggi generali seguite dall'Umanità in questo suo corso.

I. La prima questione si trova brevemente risoluta nel primo degli scritti da noi menzionati ed è risoluta conformemente alle dottrine teleologiche della *Critica del Giudizio*, però in modo critico e secondo il solito procedimento di Kant. Gli uomini, egli dice, non operano nè istintivamente come gli animali, nè nel loro vivere sociale procedono insieme secondo un

determinato disegno. Ma poichè un tale disegno manca agli uomini, il filosofo, egli dice, non ha altro modo, per ispiegarsi la vita dei popoli e la Storia dell'Umanità, che di cercare, se in essa non si scopra un disegno della natura, che porga a quella storia un fine e quindi un'unità.

Ora tutti gli opuscoli citati sono volti a provare che questo fine esiste realmente o almeno si deve pensare come possibile.

II. La seconda questione è quella trattata più a lungo da Kant che la discute specialmente nell'opuscolo *Intorno al detto Volgare*, ma anche negli altri due opuscoli sul *Cominciamento probabile della Storia dell' Umanità* e sul *Conflitto delle facoltà.*

Il Mendelsohn aveva sostenuto che l'Umanità moralmente non progredisce nel suo corso storico, ma che essa si trova in una continua oscillazione tra il vizio e la virtù, tra un miglioramento ed un peggioramento.

Possiamo noi ammettere, dice Kant, che l'Umanità ci dia questo spettacolo di sè medesima? Un tale spettacolo non sarebbe esso indegno, non che di Dio, dell'uomo più volgare? Kant dunque dichiara la sua opposta persuasione, cioè che l'Umanità vada progredendo e che questo progresso, sebbene qualche volta si interrompa, pur non si tronchi mai.

Ma questo progresso si fa soltanto verso la moralità o anche verso la felicità?

Noi abbiamo più volte accennato al pessimismo che Kant mostra apertamente ne' suoi scritti critici e dottrinali. Abbiamo veduto come nella *Critica del Giudizio* egli affermi risolutamente che il progresso della coltura reca con sè, non un aumento, ma una

diminuzione della felicità; e come in genere egli sostenga costantemente che la natura non ci avvia al benessere, che essa non mira a questo, che le nostre facoltà superiori sono quelle che più ci rendono infelici. Egli, su questo punto, non parla insomma diversamente dallo Schopenhauer, dall'Hartmann, dal nostro Leopardi. Dunque il progresso sostenuto da Kant è quello della moralità, la quale sola rende, secondo Kant, stimabile l'Umanità, e la eleva infinitamente al disopra di tutti gli esseri della Natura.

Ma come si può provare un tal progresso?

Non certamente coll'esperienza, dice Kant, il quale esprime a tal proposito alcune idee conformi alla dottrina con tanta profondità ed eloquenza esposta dal Mamiani nelle sue *Confessioni di un Metafisico.*

Però Kant nell'affermare il progresso continuo è assai meno risoluto del Mamiani, trovandosi imbarazzato dalle sue stesse dottrine morali. Infatti Kant nella *Critica del Giudizio* mettendo la moralità a paro colla felicità, sostiene che nè l'una nè l'altra crescono colla coltura; e nel *Conflitto delle Facoltà*, dove parla dei rapporti tra la facoltà filosofica e la giuridica, egli, dopo aver difeso il progresso continuo contro i Giuristi, i quali, dice, per solito lo negano forse perchè essi e i teologi, gli uni collo spingere i governi al dispotismo, gli altri col predicare la fede storica, ne sono i principali nemici, lo limita però alla moralità estrinseca delle azioni, escludendo la vera intima moralità e la felicità.

L'opuscolo sul *Detto volgare* nega il progresso continuo nella felicità, e lo afferma per la moralità in genere; ma soltanto come una *possibilità*, una *speranza* che da nessun fatto può venirci tolta. Infatti

questa possibilità è, secondo il pensiero di Kant, un Postulato così necessario come quello che afferma la possibilità del Sommo Bene. Il medesimo ragionamento col quale si prova questa valo pienamente per il progresso; giacchè, come sappiamo, il Sommo Bene consta di due elementi, la felicità e la virtù, dei quali questa è condizione di quella: se dunque deve realizzarsi nel mondo la massima felicità, deve prima realizzarsi la massima moralità. La necessità del Sommo Bene include dunque la necessità del progresso continuo; se l'una e l'altra affermazione teoricamente hanno un valore problematico, nella Morale hanno amendue un valore assoluto.

Ma donde può derivare questo progresso morale? Come sappiamo, Kant nella *Ragion pratica* e nella *Dottrina della Virtù* afferma che ogni uomo può perfezionare solamente sè stesso e non gli altri. Ora sebbene egli nell'opuscolo *Sul detto Volgare* non ripeta esplicitamente lo stesso principio, pure non ha grande fiducia che il progresso si abbia a compiere per opera propria degli uomini, ma crede, come il Vico, che esso si venga piuttosto attuando per opera della *Provvidenza*, la quale conduce gli uomini coi loro stessi bisogni e colle loro tendenze anche cattive da ciò che sono a ciò che debbono essere. Ma la Provvidenza di cui qui parla Kant, non è altro che la Natura inquanto noi ce la rappresentiamo quale operante secondo un determinato disegno, come egli stesso ci dichiara nella *Critica del Giudizio*, e nell'opuscolo *Sulla pace perpetua*. Anzi in questi scritti Kant dice di preferire alla parola *Provvidenza* la parola *Natura*, perchè più modesta e meno soggetta ad equivoci. Dunque il concetto che Kant si fa della

Provvidenza è affatto diverso da quello del Bossuet; ed ha sostanzialmente nella sua dottrina il medesimo valore ed ufficio che ha in quella del Vico. Anche la Provvidenza di Kant, come quella del grande pensatore italiano, procede per vie naturali e secondo leggi generali, non agisce direttamente con mezzi straordinari e miracolosi sulle cose umane.

Ma quali sono anzitutto queste vie e queste leggi? Ciò è detto nel 3° punto.

III. Al terzo punto si riferiscono specialmente i due scritti sul *Cominciamento probabile dell' Umanità* e *sulla Pace perpetua.*

Kant s'immagina lo stato primitivo dell' Umanità presso a poco come faceva il Vico, e come faceva in genere, prendendo le mosse dal Grozio, tutta la filosofia storica e sociale del secolo XVIII; quindi anch'egli pensa che l'Umanità sia gradatamente uscita dallo stato naturale di selvatichezza con forze proprie, dirette però in ultimo dalla Provvidenza, in quel modo che già si è indicato.

Le cause o le occasioni per le quali gli uomini vennero, secondo Kant, primitivamente condotti a svolgere l'intelligenza e la civiltà, sono poco differenti da quelle determinate dal Vico. Esse sono ridotte da Kant a queste quattro:

1° *La scelta dei cibi*, nella quale gli uomini, benchè dapprima si governassero secondo l'istinto, svolgono a poco a poco un certo grado di intelligenza;

2° La Pudicizia;

3° L'aspettazione e la cura dell'avvenire proprio e della famiglia, cura che spinge gli uomini a seguire delle regole nel loro operare, e quindi a sostituire gradatamente l' intelligenza all' istinto;

4° La coscienza che gradatamente si svolge negli uomini di essere il fine della creazione.

Non appena gli uomini hanno in questo modo abbandonata la vita istintiva per regolarsi coll'intelligenza, sorgono anche i principii del dovere e della moralità. Ma come insieme a questi si svolgono nel nostro spirito passioni e vizii d'ogni maniera, dei quali la vita istintiva è affatto immune, così Kant riguarda il primo passo dell'Umanità nello stato che egli dice di coltura, come una *caduta*, cioè come una caduta morale. Ma v'ha un altro scapito: l'uomo coll'abbandonare lo stato selvatico, non guadagna nulla in felicità; anzi ci perde assai; e questa perdita andrà crescendo col crescere della civiltà. Al che, secondo Kant, non v'ha rimedio alcuno, poichè per salvarsi da quel danno non vi sarebbe che il ritorno alla selvatichezza, all'età dell'oro. Ma questo ritorno è impossibile. L'Umanità non deve dunque pensare che alla salvezza della moralità; e a questa salvezza già provvede anche la Natura o la Provvidenza, la quale, secondo leggi generali, ci vuole appunto trarre, malgrado nostro e contro il nostro interesse, allo stato di cultura, coll'intento di condurci alla moralità e ad una moralità sempre maggiore.

Ma la condizione più propizia al miglioramento morale degli uomini è, secondo Kant, la pace perpetua degli Stati. Perciò egli considera spesso la storia, tanto nell'opuscolo *sulla Pace perpetua*, quanto in altri scritti, come un avviamento a quella pace. Ma alcuni hanno a torto (1) arguito da questo che

(1) Vedi come anche il Flint cada in quest'errore nella sua Storia pregevolissima della Filosofia della Storia. (*The Philosophy of History*, Book II, ch. V).

Kant proponga alla Storia dell'Umanità un fine esclusivamente politico, mentre esso è, come appare facilmente dalle spiegazioni date, un fine altamente ed essenzialmente morale. La stessa pace perpetua tra i popoli viene del resto da lui riguardata come uno stato in cui gli uomini possono svolgere pienamente le loro facoltà e stabilire tra loro la massima unione degli spiriti, cioè attuare lo stesso loro fine morale supremo.

Kant seguendo il suo concetto che possiamo a buon diritto chiamare *vichiano* della Provvidenza naturale, ci spiega, specialmente nell'opuscolo *sulla Pace perpetua*, come gli uomini mentre si oppongono colle loro passioni allo stabilimento della pace perpetua, vi siano naturalmente condotti da esse medesime e dai loro bisogni.

Un tale effetto benefico si compie, dice Kant, con questi tre momenti:

1° Anzitutto, come sappiamo, secondo Kant, il maggior ostacolo alle guerre è la costituzione repubblicana, cioè la costituzione in cui la legge giuridica e politica esprime il volere universale. Ma a fondare tale costituzione si oppongono le tendenze malvagie degli uomini, poichè ognuno di questi, mentre vorrebbe leggi generali che obbligassero tutti gli altri, vorrebbe però esentarne sè stesso. Ora queste tendenze, generando un contrasto generale e reciproco, fanno sorgere la necessità di uno Stato in cui signoreggi il diritto.

Come si vede una tale spiegazione è identica a quella che dà il Vico dell'origine del diritto. Siccome, dice questi, ognuno vuole l'utile proprio, così gli uomini, dovendo stare insieme, son costretti ad accet-

tare l'*equo buono*, l'utile uguagliato, nel che sta propriamente il diritto. Fossero gli uomini anche diavoli, esclama vivamente Kant, pur sarebbero spinti dai loro interessi e dalle loro necessità a fondare uno Stato giuridico;

2° Momento: — Ogni Stato tende ad ottenere la pace assorbendo tutti gli altri: di qui le guerre. Ma la natura non vuole l'assorbimento di tutti gli Stati in uno solo, perchè, come già sappiamo, questo assorbimento sarebbe la morte della libertà e quindi la rovina della civiltà. Ora la natura lo impedisce colla differenza delle lingue e delle religioni; benchè poi una tale differenza, favorendo la varietà degli Stati, è pure causa di dissidii e di guerre tra di essi;

3° Momento: — Ma la varietà degli Stati eccita pure la coltura e la civiltà e quindi molti bisogni; i quali rendono alla loro volta necessarii i commerci e la massima comunicazione tra gli uomini. Ora ciò unisce con molteplici legami un popolo coll'altro, e li spinge tutti a mantenersi fra loro in uno stato pacifico.

IV. Kant enumera le leggi del corso storico dell'Umanità nel breve scritto *Idea intorno alla Storia Universale*, e com'è naturale, egli espone in esse succintamente buona parte della sua filosofia storica. Perciò alcuni autori, tra i quali anche il Flint, tengono conto soltanto di quest'opuscolo, che per verità è di comprensione molto facile, ma che non basta a dare un concetto compiuto ed esatto delle dottrine di Kant, perchè le leggi in esso indicate ricevono luce e spiegazione dagli altri scritti.

Queste leggi sono ridotte da Kant alle nove seguenti:

1ª Tutte le disposizioni naturali di un essere si debbono svolgere compiutamente;

2ª Tali disposizioni per l'uomo non si possono svolgere in modo compiuto nell'individuo; quindi debbono conseguire il loro massimo svolgimento nella specie;

3ª Era necessario, per i fini della Natura, che una specie animale fosse dotata di ragione, e la Natura ha voluto che questa specie si acquistasse tutto da sè stessa, fuori ciò che appartiene al meccanismo naturale; e che dovesse a sè sola la propria felicità e perfezione. Però tutto ci fa credere che la natura colle sue leggi non intenda alla nostra felicità, ma solamente alla nostra perfezione, ossia al massimo svolgimento delle nostre facoltà;

4ª Il mezzo di cui la Natura si serve per questo svolgimento, è l'antagonismo degli uomini, che conduce in ultimo questi ad un ordinamento o ad una società regolata da leggi.

Vi sono, secondo Kant, negli uomini due tendenze opposte, una *associante* e l'altra *dissociante*, corrispondenti alle forze di attrazione e di ripulsione da lui ammesse nella natura; la prima conduce gli uomini alla società; la seconda è madre di molte passioni che rendono gli uomini attivi e intraprendenti, suscitando tra essi la gara del fare e del possedere. Così sorge la civiltà e viene progredendo, mentre colla sola tendenza associatrice gli uomini marcirebbero nell'ozio.

5ª Il più grande problema dell'Umanità, al cui scioglimento la Natura costringe (*zwingt*) gli uomini è quello di attuare una Società civile universale che regoli e governi i diritti di tutti.

6ª Questo problema è ad un tempo il più difficile e il più tardo a sciogliersi.

Codeste due leggi sono pienamente spiegate dalla quarta e da quanto abbiamo detto precedentemente intorno alle passioni e agli ostacoli che si oppongono ad una pacifica convivenza tra gli uomini.

7ª Non si può però risolvere il problema precedente senza risolverne un altro, cioè senza regolare legalmente le relazioni dei varii Stati, perchè non può, secondo Kant, esser pienamente assicurato in ogni Stato il diritto e la tranquillità sociale senza una confederazione generale degli Stati, la quale ponga termine alle guerre.

Gli è vero che, secondo Kant, questa pace perpetua non si potrà mai conseguire del tutto, ma l'Umanità può e deve accostarsi indefinitamente ad essa, senza di che i popoli non possono venire educati alla moralità, e quindi condotti alla vera civiltà;

8ª Noi possiamo riguardare in grande la storia dell'Umanità come il compimento di un disegno nascosto della Natura rivolto all'attuazione di una perfetta costituzione interna e, *per questo scopo*, anche esterna degli Stati, come la sola condizione nella quale gli uomini possono compiutamente svolgere le loro facoltà.

Questa Legge prova chiaramente la verità della nostra osservazione, che per Kant la perfetta costituzione politica è un semplice mezzo al perfezionamento delle facoltà umane, il quale perfezionamento ha poi alla sua volta per ultima mira il miglioramento e il progresso morale dell'Umanità.

Kant poi considerando le condizioni del suo tempo credeva che queste andassero sempre più preparando

e avviando l'Umanità a quella pace perpetua da lui desiderata;

9ª Noi dobbiamo riguardare come *possibile* il tentativo filosofico di trattare la storia secondo l'indicato disegno della natura.

Si presuppone, dice Kant, un'unità organica nella natura esterna; potremo noi rifiutarci di ammetterla anche nella storia, almeno come una giustificazione della Natura e della Provvidenza? giacchè a che varrebbero le meraviglie nel resto della natura, se ciò che v'ha di più importante al mondo, cioè la storia dell'Umanità, non fosse che disordine e caos? Nè studiando la storia col presupposto di questo disegno recondito c'è a temere di fare un romanzo, come non lo fa il fisico che studia la natura esterna col presupposto fondamentale della sua organica unità. L'idea di quel disegno non dispensa lo storico dallo studiare diligentemente i fatti, come l'idea di quell'unità organica della natura non dispensa il fisico dalle sue osservazioni e da' suoi esperimenti.

Si vede dunque come anche in questi scritti popolari sulla filosofia della storia, Kant tenga sempre fermi in ultimo i suoi principii critici e morali più solenni. Teoricamente e dogmaticamente egli non afferma che la Natura abbia un fine nella Storia dell'Umanità; teoricamente un tal fine noi non lo possiamo riguardare se non come un presupposto necessario, ma semplicemente regolativo, per lo studio dei fatti storici. Moralmente però questo presupposto ha il valore stesso del principio con cui si afferma dogmaticamente la possibilità del Sommo Bene. Dato l'obbligo nostro di concorrere all'attuazione di questo, dobbiam pur ritenere possibile un progresso continuo

nella Moralità, come condizione essenziale per l'attuazione del Sommo Bene.

Considerando poi la storia dell'Umanità quale a noi si presenta noi troviamo che quel presupposto si avvera in essa, come il fisico trova avverata nella natura l'unità sistematica trascendentale.

In tal modo la Filosofia della Storia si può riguardare come una Teleologia umana, connessa al pari della Teleologia fisica, da una parte colla Filosofia teoretica dall'altra colla Filosofia pratica. Anch'essa è una dottrina la quale, appoggiata alla Ragione pratica e ai suoi principii, ci conferma il risultato supremo ed essenziale della Speculazione kantiana, cioè che il *Fondamento sovrasensibile di tutta la Realtà* (della natura come dell'uomo, dei fenomeni fisici come dei fenomeni storici) è *l'Assoluto morale.*

CAPO SETTIMO.

Conclusione.

Prima di finire volgiamo ancora uno sguardo generale all'opera ed alle dottrine che hanno affaticata, per più di cinquant'anni, la mente di uno fra i più grandi e più coscienziosi filosofi dell'umanità. Quella mente non si è sgomentata di fronte a nessuna delle più gravi ed ardue questioni a cui poteva rivolgersi il pensiero filosofico. La scienza e i suoi fondamenti, lo spazio, il tempo, la causalità, l'esperienza, il dovere, la libertà, Dio, l'immortalità dell'anima, la religione, l'arte, la storia dell'umanità, il governo degli Stati, la pace perpetua, il dolore della vita, la felicità, il fine supremo del mondo, ecco gli alti concetti e le questioni delle quali si occupa continuamente, nella sua lunga vita, la mente di Kant, recando in tutte un pensiero nuovo, una soluzione geniale e ad un tempo laboriosamente meditata.

Io voglio brevemente riassumere queste soluzioni e questi pensieri, raccogliendo e rannodando i risultati delle discussioni e delle critiche da me fatte sulle varie parti del sistema di Kant, a fine di conoscerlo

meglio nel suo insieme e determinarne il valore per i suoi tempi e per il nostro.

1. Al cominciare del primo e del secondo volume io mi sono studiato di spiegare lo svolgimento storico e psicologico della dottrina di Kant, mostrando quali fossero le condizioni della filosofia ai suoi tempi, le intime difficoltà che la travagliavano, e i problemi che dovevano naturalmente presentarsi alla sua mente così profonda, che cercava il vero sopra ogni cosa, e non accoglieva alcun pronunciato senza averne fatto prima una severa critica.

Nel periodo antecritico noi vedemmo Kant passare per due fasi distinte. Nella prima egli è ancora un fedele seguace de' suoi maestri tedeschi, e accetta, benchè non passivamente, le dottrine del Leibniz e del Wolff. È probabile che Egli non avrebbe pensata la *Critica della Ragion pura*, se fosse stato soltanto filosofo ed educato nelle circoscritte ed esclusive facoltà universitarie dell'Europa latina. Kant invece, allievo di quella facoltà filosofica di Germania la quale allora, come al presente, comprende con largo concetto le scienze filosofiche, le filologiche, le matematiche e le fisiche, studiò insieme alla filosofia anche la matematica, e specialmente la fisica, nella quale coltivò con particolare amore ed intelligenza le dottrine del Newton e ne divenne ardente seguace. Questo studio, accoppiato con quello della filosofia, eccitò ben presto la sua attenzione sulle grandi differenze che passano tra quelle scienze nel procedimento, nella natura dei risultati e nel grado di certezza. Un profondo e maturo esame di quei risultati lo fece persuaso che se la matematica e la fisica erano riuscite ad acquistare principii certi e sicuri, e facevano con-

tinui progressi, ben altre erano le condizioni della metafisica. Così egli, tra il 62 e il 66, se non nega apertamente la possibilità della metafisica, dubita però che sino al suo tempo vi sia stata una vera metafisica, cioè una metafisica scientifica. Però dopo lo scritto sui *Sogni di un visionario*, si direbbe che in Kant si sia prodotto un notevole cambiamento, perchè lo si vede tornare all'antica metafisica; e ne sarebbe una prova chiarissima la celebre dissertazione del 1770, nella quale Kant riconosce ancora la possibilità della metafisica, cioè di una scienza degli intelligibili.

Il vero è che Kant, sebbene di padre originario di Scozia, pure era anche profondamente tedesco, apparteneva al popolo più propenso e più fatto per la metafisica. Egli stesso scrive in una lettera che questa aveva per lui un' attrattiva irresistibile, sebbene ne aborrisse le costruzioni dogmatiche. Ed infatti egli riguarda la tendenza alla metafisica come essenziale e indistruttibile nello spirito umano.

Ad ogni modo questi confronti tra il sapere filosofico, il matematico ed il fisico dovevano indurre Kant ad uno studio e ad una discussione profonda delle questioni gnoseologiche, e quindi a proporsi come oggetto principale della sua speculazione teoretica il problema già sollevato dal Locke, cioè quale sia il valore ed il senso del nostro conoscere, quali ne siano l'estensione ed i limiti. Però Kant va più in là del Locke, poichè al problema indicato aggiunge un altro punto rilevantissimo, cioè quali siano le condizioni che rendono possibile un vero sapere, il sapere reale, e in quale parte del conoscere umano tali condizioni si avverino, e come si avverino. Molti

critici ed espositori di Kant, tra i quali, come si è veduto, l'Hegel e il nostro Bertini, lo accusarono di essersi avvolto, ponendo il suo problema fondamentale, in un circolo vizioso. « Kant ha voluto » essi dicono in sostanza « sottoporre ad esame la stessa ragione umana, istituendone il processo e ponendo quindi in dubbio la sua autorità ed il suo valore; ma da chi mai può esser fatto un tale processo se non dalla ragione? e se voi non avete fiducia in essa, come potete farla giudice in causa propria, giudice delle proprie forze e della propria competenza? »

Io spero di avere vittoriosamente confutata questa objezione che da tanti e con tanta insistenza vien mossa a Kant. Codesti oppositori non hanno avvertito che Kant non ha inteso mai di porre in discussione il valore e la competenza generale della ragione umana; e che anzi vi sono due scienze da lui, e prima e dopo la *Critica*, riguardate sempre quale vero e reale sapere, voglio dire la matematica e la fisica. Kant riconosce dunque come verità preliminare, direi come sentenza passata in giudicato, che si può avere un sapere fisico-matematico, e che questo sapere ha un valore reale.

Ciò posto, si tratta di vedere se il sapere umano si estende anche al di là di un sapere puramente fisico-matematico. Per risolvere la gravissima questione Kant si fa ad indagare per quali condizioni quel sapere fisico-matematico è possibile, e quindi quali sono le condizioni generali di un vero, cioè reale sapere, questione che doveva condurre Kant a quell'altra da lui posta in sul bel principio della *Critica*, *Come sono possibili giudizii sintetici a priori*, e che intesa nel suo vero senso significa: Come

possono giudizii *a priori* avere un valore reale, objettivo?

Noi conosciamo la via per la quale Kant giunse dall'una all'altra questione, e quale sia il loro vero senso. Da tutta la filosofia precedente e da' suoi studii Kant, dopo aver scritta la Dissertazione del 1770, era stato condotto a questa conclusione, che noi non possiamo aver scienza, se gli oggetti di essa non producono le rappresentazioni corrispondenti, ovvero se queste non producono nell'uno o nell'altro modo gli oggetti stessi. Abbiam veduto come il Locke si appigli alla prima soluzione, e consideri le nostre cognizioni come reali, perchè risultanti da idee che in ultimo ci vengono dagli oggetti. Ma contro questa soluzione così apparentemente facile e piana erano sorte nella mente di Kant difficoltà gravissime che appunto lo dovevano condurre alla sua Critica. Queste difficoltà erano state eccitate in lui specialmente dallo studio del Hume. Kant studiosissimo della fisica, come abbiamo già detto, aveva riconosciuta l'importanza capitale del principio di causalità, e ad un tempo dei teoremi matematici che nella fisica hanno una continua applicazione. Ora considerando quel principio e quei teoremi e l'ufficio che esercitano nella scienza della natura, Kant riconobbe facilmente, che noi non abbiamo vere cognizioni senza un elemento universale e necessario, e che tali sono appunto il principio di causalità e i teoremi matematici. Se non che qui sorgeva un problema gravissimo fatto conoscere a Kant dal Hume. I Lockiani, e lockiano è Hume, ammettevano come aforisma loro fondamentale che tutte le idee vengono dal senso: pel Hume le idee non sono che percezioni sensibili trasformate.

Ora, se è così, deve pure venirci dal senso il principio di causalità, o essere dal senso spiegabile; ma in tal caso riesce impossibile riconoscere in quel principio un valore universale e necessario, poichè tuttociò che deriva dal senso è accidentale e particolare. Dunque Kant si trovava in questo dilemma: o è impossibile vera scienza, (e impossibile sarebbe, secondo Kant, una vera scienza della natura, quando fosse giusto l'aforisma lockiano e l'applicazione fattane alla causalità dal Hume), o il principio di causa deve avere un'altra sorgente, una sorgente per la quale esso abbia nelle nostre cognizioni un'applicazione universale e necessaria. Ma per conseguire un tale effetto occorre che il principio di causalità sia dato *a priori*, cioè valga anticipatamente, come una legge, per tutti i fatti particolari, senza fondarsi sopra di essi. Ora, se così è, la sorgente di quel principio come di tutti gli altri principii universali e necessarii, deve trovarsi nell'elemento che è costantemente incluso nella nostra cognizione e ne è inseparabile, qualunque ne sia l'oggetto; voglio dire nell'elemento soggettivo. Infatti mentre gli oggetti delle nostre cognizioni variano all'infinito e sono accidentali nel nostro pensiero, il soggetto pensante invece rimane uno e identico a sè per tutti gli oggetti. I principii universali e necessarii, e quindi *a priori*, delle nostre cognizioni non possono dunque derivare che dal soggetto. Ecco uno dei solenni principii posti da Kant nella sua Critica, e che assunto da lui per isciogliere una questione gnoseologica, fu in seguito un'occasione ed un eccitamento a dottrine metafisiche che sono senza dubbio fra le più dogmatiche ed ardite.

Si intenderà dunque con questo che tuttociò che il soggetto trae da sè abbia un valore reale, perchè universale e necessario?

È questo un punto che deve essere molto accuratamente schiarito. Quando Kant, nella prefazione alla seconda edizione, propone alla metafisica di esaminare se, conforme all'esempio dato da Copernico nella sua teoria del sistema solare, possa anch'essa invertire le sue parti e spiegare le nostre cognizioni, supponendo che gli oggetti si adattino a queste e non queste agli oggetti, mostra chiaramente come per lui gli oggetti sono dati, almeno in parte, al nostro pensiero, e non intieramente prodotti da esso. Kant non mise mai in dubbio l'esistenza di un Reale assoluto, da cui ci viene la materia delle nostre cognizioni. Ma siccome in queste trovava un elemento universale e necessario, che non ci può essere dato dal senso e quindi dagli oggetti stessi, così egli lo deriva dal soggetto, e gli attribuisce l'ufficio di ridurre ad unità, cioè di dare una forma ed un ordine al molteplice dato dal senso. I concetti, in cui codesto elemento universale e necessario consiste, non hanno per sè soli alcun valore nè reale nè oggettivo, essendo per sè affatto indeterminati, ed esprimendo soltanto i modi generali con cui dobbiamo rappresentarci gli oggetti, senza darci propriamente alcun oggetto. Perciò le proposizioni che noi deriviamo da questi concetti, fuori di ogni applicazione al molteplice sensibile, sono meramente analitiche, servono a schiarire quei concetti, ma non hanno valore objettivo e reale.

Come acquistano dunque un tal valore quelle proposizioni?

Riconosciuto che le nostre rappresentazioni deb-

bano riferirsi ad oggetti, esse hanno un valore objettivo in due casi: quando cioè ci sono date dagli oggetti stessi, o sono introdotte negli oggetti dal pensiero. Ora avviene l'una e l'altra cosa nelle cognizioni sperimentali: in queste abbiamo un elemento dato dai sensi, la materia sensibile; abbiamo un elemento dato dal nostro spirito, l'elemento connettivo, formale, che è parte sensibile e parte intellettivo. Ora, dato che le cognizioni sperimentali, come Kant non dubita mai, abbiano nel loro complesso un valore reale, debbono pure avere tal valore gli elementi formali, *a priori*, subiettivi che sono parti integranti di esse. Ma codesti elementi hanno valore reale soltanto in quella congiunzione, o meglio inquanto servono a congiungere e connettere il molteplice sensibile. Fuori di questa congiunzione non hanno valore reale, perchè non hanno neppure un valore objettivo e non ci danno alcun oggetto.

2. In tal modo Kant credeva di conciliare le due opposte dottrine del razionalismo e dell'empirismo, dell'idealismo e del realismo. Coll'empirista negava ogni scienza fatta coi puri concetti, col razionalista negava la possibilità di fare scienza col solo senso o con dati tratti puramente dal senso ed elaborati poi dall'intelletto senza nessun proprio concetto. Kant associava e legava inscindibilmente, ma teneva ad un tempo distinti, intelletto e senso, pensiero e realtà; voleva non si alterassero questi rapporti, non si facesse scienza col solo senso o coi soli concetti. Di lì la sua impazienza contro le tendenze idealiste, che venivano sorgendo dietro lui e volevano derivare anche la materia dallo spirito, identificando in ultimo Reale ed Ideale. Quando uno, come Kant, ha rivolto

tutti i suoi sforzi a conciliare due parti opposte e contendenti, e superate grandi difficoltà, crede finalmente di aver conseguito l'intento, si inquieta ed irrita se da una delle due parti si elevano contro l'altra nuove pretensioni che mettono a repentaglio la pace da lui stabilita. Kant voleva appunto fondare una pace perpetua nella filosofia mettendo fine a tutti i sistemi costrutti coi soli concetti, e facendo accettare i risultati della sua Critica. Ma il trattato di pace da lui proposto conteneva alcuni articoli conducenti a interpretazioni e conseguenze affatto diverse da quelle volute dall'autore, e che dovevano dar luogo a nuove costruzioni metafisiche e quindi a nuove guerre.

Il trattato di pace infatti, mentre negli intenti suoi mirava essenzialmente a restringere il sapere teoretico entro i limiti dell'esperienza, tuttavia nei preliminari e nelle ragioni con cui era stabilito e svolto, apriva l'adito ad un idealismo e ad un subiettivismo molto più assoluto ed universale di quel che si fosse mai avuto prima di Kant.

Nel mio Dialogo intorno ai risultati dell'*Analitica* parmi d'aver provato come indarno Kant si studiò di far posto nel suo sistema all'esistenza di un reale assoluto, reale di cui egli ha pur bisogno, per trarre la materia sensibile, per provare la necessità delle categorie, per ispiegare il valore obiettivo e reale da noi attribuito alle sintesi sperimentali.

Kant, come s'è veduto, vuol derivata la materia dal senso, da un'X trascendentale, da quella stessa X a cui noi necessariamente nelle nostre sintesi intellettive riferiamo le parvenze. Ma noi abbiam mostrato come questa materia è del tutto indeterminata, secondo la dottrina di Kant; noi non possiamo

dunque affermar nulla intorno ad essa: non sappiam neppure che cosa possa essere indipendentemente dalle forme sensibili dello spazio e del tempo. Siccome Kant crede che noi non possiamo avere alcuna rappresentazione sensibile fuori del tempo e dello spazio, che sono elementi subjettivi; così al senso, per quanto concerne la materia delle nostre rappresentazioni, noi non possiamo attribuire, nella dottrina di Kant, che un impulso cieco alla loro formazione, impulso di cui non ci è dato formarci nessun concetto, e che non possiamo tampoco affermare; perchè noi non siamo in relazione che colle nostre rappresentazioni, colle parvenze, ed ignoriamo affatto che cosa vi sia al di là. Ciò vuol dire dunque che la materia è nella dottrina di Kant un elemento affatto ozioso, e di cui si può far senza.

Se non che procedendo nelle considerazioni si viene facilmente a riconoscere che questa materia non solo può, ma deve essere soppressa; perchè non si può in nessun modo concepire una materia indipendente e sciolta da ogni forma, e che riceve questa soltanto dalla natura del soggetto. Questo dà la forma sensibile, e come tale un molteplice puro; dà la forma intellettiva, e quindi le leggi universali dell'esperienza, e de' suoi oggetti. Che c' impedisce di attribuire a quel soggetto anche la produzione della materia? Se vi è difficoltà a comprendere come il nostro *Io* possa produrre la materia sensibile, è forse meno arduo il comprendere come da esso derivino le forme dello spazio e del tempo, l'ordine e la connessione degli oggetti e quindi la legislazione universale della natura?

Da ciò si vede come la teoria di Kant intorno

alla materia non poteva offrire nessun argine all'idealismo assoluto di Fichte; e se vi si aggiungono gli impulsi che, come vedremo, dovevano provenire dalla stessa filosofia pratica di Kant, noi ci spiegheremo facilmente come potesse sorgere la dottrina fichtiana.

Ma per un altro punto ancora la dottrina di Kant doveva essere tratta all'idealismo. Delle tre facoltà rappresentative ammesse da Kant, una soltanto contiene un elemento realistico, e quest'una è il senso. L'intelletto non dà che concetti formali, la ragione concetti che per il sapere teoretico hanno un valore meramente regolativo. Ma io ho provato nel mio esame dell'*Analitica trascendentale* come nella dottrina di Kant il senso venga in ultimo annichilato a profitto dell'intelletto, abbiamo veduto come nessuna vera sintesi del molteplice sia fatta senza l'*Appercezione trascendentale*, senza quella coscienza originaria che si attua per mezzo delle categorie in ogni rappresentazione dei fenomeni; mentre il senso non dà in ultimo che quegli impulsi ciechi, misteriosi, cui una facile riflessione, una mente tutta rivolta, come era quella del Fichte, a considerare l'attività dell'Io, l'importanza dei suoi concetti e delle sue idee e la loro infinita superiorità sulla natura, poteva metter da parte con poco stento, derivando ogni cosa da quella coscienza originaria, da quell'Io cosciente, senza del quale non è possibile alcuna sintesi del molteplice e quindi alcuna oggettività.

Gli è vero che Kant, lungi dal derivare il reale da codesto Io o da codesta coscienza originaria, considera questa come una mera funzione logica, come una mera forma; cioè non vi attribuisce neppure una realtà fenomenica. Ma se ben consideriamo qui la dot-

trina di Kant, ci accorgeremo facilmente, come in quel punto dove si stava per cadere in un assoluto fenomenalismo, poteva sorgere il realismo idealistico. Sta bene! Kant riguarda l'appercezione o coscienza trascendentale come una semplice forma; ma egli ci insegna pure che le semplici congiunzioni delle nostre percezioni non hanno valore objettivo, non hanno un valore reale, se non interviene l'appercezione trascendentale per mezzo delle categorie. Gli è per mezzo di queste, e quindi coll'appercezione, che noi diamo agli oggetti una vera ed objettiva successione nel tempo, od un'obiettiva collocazione nello spazio, che noi stabiliamo un nesso tra le nostre rappresentazioni e riconosciamo questo nesso come necessario e quindi come objettivo. Ma in qual modo Kant poteva attribuire valore objettivo e reale alle cose in forza di elementi subjettivi, quali sono appunto tutti gli elementi apriori? — Qui si viene a scorgere chiaramente il circolo nel quale Kant si era avvolto. Un oggetto e quindi un reale per noi è sempre un molteplice unificato. Se quest'unione è accidentale, fatta senza principii e senza regole, secondo il puro meccanismo psicologico, allora non ha valore objettivo e quindi neppure un valore reale, giacchè per riferirla ad un oggetto si richiede che essa non possa essere diversa da quella che è, cioè sia necessaria e quindi valga ugualmente per tutte le menti. Ma una tale unione non si può ottenere senza un principio subjettivo. Dunque è l'elemento subjettivo che dà un valore objettivo alle nostre rappresentazioni.

Io ho notato e chiarito nel primo volume questo circolo singolare nel quale si avvolge la critica kantiana. La questione è poi resa ancor più oscura ed

imbarazzante dalla confusione dei due sensi delle parole *reale* ed *objettivo*. Per oggetto Kant intende in genere un molteplice qualsiasi ridotto ad unità, e a cui si riferisce una nostra rappresentazione, o un nostro concetto. Ma questi oggetti sono di due specie, oggetti fenomenici e oggetti noumenici. L'oggetto fenomenico esiste nella nostra rappresentazione, anzi Kant lo dice talora una rappresentazione, confondendo il parvente con ciò in cui esso appare. Questi oggetti fenomenici sono pur riguardati da Kant come reali, ma di una realtà empirica. I Noumeni, come sappiamo, sono distinti da Kant in noumeni di senso negativo e noumeni di senso positivo. I noumeni in senso positivo sono gli Intelligibili di cui nella Dissertazione del 1770 Kant ammetteva ancora possibile la scienza, sono gli oggetti di una pretesa intuizione intellettiva la quale non esiste in noi. Il noumeno in senso negativo è semplicemente un oggetto non percepibile coi sensi. Ora, secondo Kant, dalla stessa natura degli oggetti sensibili noi siamo condotti necessariamente ad ammettere un oggetto non sensibile.

E per vero i fenomeni, oggetti del nostro senso, non sono che rappresentazioni (in senso objettivo), parvenze; ma una parvenza suppone necessariamente qualche cosa che sia in sè, e che si mostra appunto nella parvenza. Ora questo qualche cosa, non essendo alla sua volta oggetto di alcuna intuizione, noi non lo possiamo in alcun modo determinare, non ne possiamo avere alcuna scienza nè cognizione: esso è insomma, come dice Kant, uguale ad *X*.

Ma questo Noumeno in senso negativo, questa *X* ha un ufficio gnoseologico importantissimo, e come

tale vien detto da Kant l'*oggetto trascendentale*. Qual'è questo ufficio? Questa è la domanda più scabrosa che si possa muovere alla Critica kantiana.

Come s'è veduto, l'apprensione del molteplice non riceve valore objettivo, se questo molteplice non viene sottoposto ad una regola necessaria, vale a dire ad una categoria, la quale, come sappiamo, essendo universale e necessaria, deve derivare dal nostro soggetto. Ma se le categorie derivano dal nostro soggetto sono però quelle che ci fanno dare valore objettivo alle nostre rappresentazioni; e ce lo fanno dare, facendoci riferire queste rappresentazioni non già ad altre rappresentazioni, ad altre parvenze, giacchè in tal modo s'andrebbe all'infinito; ma ad un oggetto che non è parvenza, cioè ad un' *X* incognita, ad un oggetto che esiste in sè. Siccome poi le categorie derivano dalla coscienza originaria, ossia dall'appercezione trascendentale, così si vede come, secondo Kant, le nostre sintesi ricevono la loro assoluta objettività dal nostro stesso Io. Da ciò si comprende come Kant possa derivare quest'objettività ora dalle categorie, ora dall' appercezione trascendentale, ora dall'oggetto trascendentale. Ogni sintesi necessaria è fatta per mezzo di una categoria e quindi dalla nostra coscienza unificatrice, e con ciò stesso riferita all'oggetto trascendentale. Questo rappresenta dunque in sè l' unità sintetica del molteplice di un oggetto fenomenico, unità sintetica che corrisponde all'unità della nostra coscienza.

Qualcuno dirà che questa unificazione si fa riferendosi ad un oggetto empirico. Ciò contraddirebbe alla dottrina affermata più volte da Kant, benchè questi per isfuggire all' imbarazzo in cui essa lo po-

neva non vi stia sempre fedele. Così nella spiegazione della seconda analogia dell' esperienza si studia di derivare la necessità della causalità dal pensiero stesso, riguardando questa come avente, nel sapere teoretico, un valore ed un' applicazione puramente empirica, ed escludendo qualunque riferimento all'oggetto trascendentale. Ma con ciò Kant non riesce a sfuggire ai due scogli nei quali si è incagliato. Infatti mentre da una parte, secondo la dottrina sua, noi non possiamo aver cognizione senza un nesso necessario che deve derivare dal soggetto, dall'altra questa necessità non doveva essere puramente psicologica, ma riferirsi agli oggetti, dando valore objettivo alle nostre rappresentazioni. Ma come può una necessità derivare dal soggetto e dare ad un tempo l' objettività, se il reale stesso assoluto, l'assoluta objettività non esiste nel soggetto stesso, nel pensiero?

Se Kant avesse tratte le conseguenze logiche delle sue premesse doveva necessariamente o accettare l'Idealismo assoluto, il Reale-idealismo, ovvero darsi in braccio al puro Fenomenalismo, e quindi allo Scetticismo. Ma Kant non volle essere nè idealista assoluto nè fenomenalista; benchè sia costretto, quando vuol schivare l'uno e l'altro scoglio, ad avvolgersi di continuo nell'antinomia e nell'equivoco. Tutto assorto dapprima nel problema gnoseologico, poscia nel problema morale, quando ebbe risolto, secondo la mente sua, l'uno e l'altro, non badò più nè voleva che si badasse alle conseguenze metafisiche che dalle sue soluzioni necessariamente derivavano. Ma, come ebbi già a dire altrove, se un filosofo può colle tendenze sue resistere alle conseguenze logiche de' suoi principii, queste conseguenze tosto o tardi si aprono la via e

si manifestano. E così avvenne alla filosofia kantiana. Ciò che Kant non volle fare, lo fecero i successori suoi, i quali svolgendo in due modi diversi i germi metafisici che erano racchiusi nella sua teoria gnoseologica, si divisero in due scuole fra di loro opposte; gli uni ne trassero il fenomenalismo, gli altri il Reale-idealismo. Il fenomenalismo venne apertamente professato dal Maimon e dal Beck. Questi considerando che, secondo la dottrina strettamente gnoseologica di Kant, tutto è relativo allo spirito, che la coscienza originaria da cui derivano le categorie non è che una pura forma logica, secondo la quale si unifica il molteplice riferendolo ad un' *X*, di cui nessun'equazione ci può dare il valore e che nel conoscere equivale a zero; considerando che, secondo l' esplicita teoria di Kant, le categorie, comprese quelle di realtà e di esistenza, sono applicabili soltanto ai fenomeni, ne concludono che non si possono ammettere *Cose in sè*, cose da cui derivino le nostre rappresentazioni, o a cui queste necessariamente si riferiscano; ma che tutto è mera parvenza, e nulla vi ha per noi di assoluto, neppure il nostro stesso soggetto pensante.

Ma un tal sistema non poteva nè durare nè far larga presa negli animi, per ragioni tanto psicologiche che logiche. Il fenomenalismo equivale ad un assoluto scetticismo; ora un tal sistema male si addiceva ad un tempo di grandi aspirazioni e di insoliti ardimenti, nel quale l' umanità sentiva il bisogno di possedere principii dogmatici ed assoluti sì nella teoria come nella pratica. — Ma non erano minori le difficoltà logiche dalle quali il sistema era travagliato.

La dottrina fenomenalistica si riassume nel prin-

cipio che tutto il reale si riduce al fenomeno, che tutto è parvente. Ma quando noi facciamo una simile affermazione, a meno di toglìervi ogni valore nel momento appunto in cui la facciamo, riconosciamo implicitamente e in modo affatto contrario all'affermazione stessa, che non tutto invece è parvente, che possono essere oggetti meramente relativi a noi tutti gli oggetti particolari da noi appresi, ma che essi presuppongono necessariamente qualche cosa in sè come loro fondamento. Dicono giustamente i Tedeschi con un loro adagio che *se qualche cosa appare, qualche cosa è* (*Wo Schein, Sein*), essendo impossibile un essere la cui realtà stia tutta nell'apparire.

3. Ma non essendo accettabile il fenomenalismo, non rimaneva, stando fermi certi principii fondamentali della Gnoseologia kantiana, che darsi in braccio al Reale-idealismo. E questo doveva trovare il suo punto di leva là dove la dottrina kantiana si avvicina di più al fenomenalismo, cioè in quell' appercezione trascendentale, in quella coscienza originaria, nella quale Kant pone la fonte delle categorie e dell'objettività delle nostre rappresentazioni, e alla quale egli vuol pur dare il valore, il carattere di una mera forma logica. Se da tale forma scaturisce la necessità e quindi l'objettività, come non si dovrà in essa riporre la realtà assoluta? Dove mai si potrà trovare se non in quell' Io, per il quale solo noi possiamo affermare che qualche cosa esiste ed è reale? — Quest' Io, in cui le rappresentazioni, i pensieri si uniscono e si accordano sarebbe ad un tempo il soggetto loro e il loro fondamento, e così sarebbe soddisfatta quell' imperiosa esigenza, contro la quale si rompe il fenomenalismo: le parvenze, i fenomeni

avrebbero nell'Io stesso il loro Reale assoluto, e con esso s'identificherebbe quell'*X* trascendentale, a cui riferiamo necessariamente, secondo Kant, le nostre rappresentazioni per dare ad esse un nesso necessario ed un valore objettivo.

Ma un altro impulso potentissimo, forse il più forte, doveva venire alla dottrina del Fichte dalla filosofia pratica di Kant, non che dalla sua dottrina religiosa e dalle teorie della *Critica del Giudizio.*

Kant aveva stabilito dapprima un dualismo assoluto tra la Ragion pura e la Ragion pratica, tra il mondo della natura e quello della moralità. Ma il pensiero umano tende naturalmente a sopprimere il dualismo e a ridurre ad unità i varii concetti della mente, essendo nostro presupposto fondamentale che il reale sia uno, o subordinato ad un principio unico e supremo. La coscienza e il bisogno di un accordo e di un'unificazione erano vivissimi anche in Kant, e lo si vede chiaramente nella *Critica della Ragion pratica,* e più specialmente nella *Critica del Giudizio,* nella quale è disegnato, benchè non in forma dogmatica, un sistema di Moralismo metafisico o di metafisica morale, già implicitamente contenuta in quel capitolo della *Critica della Ragion pratica* in cui si riconosce e si stabilisce il primato della Ragion pratica sulla Ragione teoretica. — Se noi esaminiamo le dottrine morali di Kant ci persuaderemo facilmente di queste due cose: 1ª che il suo Moralismo metafisico esposto nella *Critica del Giudizio* deriva naturalmente dalle teorie morali stabilite nella *Ragion pratica*; 2ª che il Fichte col suo sistema non fece in gran parte che rendere dogmatiche le teorie della *Critica del Giudizio,* accordando

con esse, o meglio subordinandovi le teorie della *Ragion pura.*

Conforme a ciò che ebbi a dimostrare nel secondo volume, qualunque sia il disaccordo che vi può essere o che altri può scorgere tra la *Ragion pura* e la *Ragion pratica* quanto al loro contenuto, niun dubbio però che il loro procedimento è essenzialmente il medesimo: è un procedimento nuovo, un procedimento essenzialmente kantiano e che mostra lo spirito pratico, ed eminentemente positivo del suo autore.

Come nella Ragion pura Kant parte dal fatto che l'uomo possiede due scienze le quali hanno il valore di un vero e reale sapere, così nella Ragion pratica piglia le mosse riconoscendo, come fatto primitivo e indiscutibile, la forza dell'obbligazione morale, il valore assoluto e supremo del *Volere buono.* Ed in quello stesso modo che egli nella Ragion pura si propone essenzialmente di determinare quali siano le condizioni che rendono possibili quelle due scienze e quindi il vero sapere in genere, così nella Ragion pratica cerca per quali condizioni è possibile un Volere buono. Ora la condizione essenziale del Volere buono è la libertà. Il volere buono è un volere essenzialmente libero: ma libertà non può esservi nel mondo fenomenico, dunque il volere buono come tale, riguardato cioè moralmente, non appartiene al mondo sensibile, fenomenico, ma ad un mondo superiore. Ora in che consiste il Volere buono? Questo presuppone necessariamente una legge morale, il *Dovere.* Si tratta di determinare in che consiste il dovere e quindi la virtù che ne dipende.

Mal si saprebbe spiegare psicologicamente la risposta fatta da Kant a questa domanda, quando la

si credesse derivata unicamente dai concetti metafisici e dai raziocinii astratti della *Fondazione.* Avendo detto Egli stesso che il volgo sa con maggior sicurezza del filosofo distinguere ciò che è buono moralmente da ciò che moralmente è cattivo, così egli ha diligentemente consultata codesta coscienza volgare, prendendo da essa più di quello che egli stesso credesse, e riducendo poi la sua dottrina in quella forma logico-metafisica che noi conosciamo.

Seguendo i dettami di ogni schietta coscienza morale Kant doveva anzitutto riconoscere che per riguardare un'azione come virtuosa non la si deve considerare soltanto in sè, objettivamente, ma anche nelle condizioni subjettive dell' operante, nell' intenzione. Ora quest' intenzione non può consistere che nella disposizione ad operare per motivi disinteressati, nel proposito di sacrificarsi per il bene altrui. Ma Kant non si contentò di questo; e qui il filosofo comincia ad abbandonare la coscienza volgare per gettarsi nella metafisica. Ciò che ha il massimo valore nel mondo, così ragiona Kant, è il volere buono; ma se noi diamo a questo un fine estraneo a sè stesso, cotal fine avrà maggior valore di quel volere, che rispetto ad esso diverrebbe semplice mezzo; quindi un volere buono è un volere che si determina per la legge come tale, cioè per la sua universalità, indipendentemente da ogni contenuto. Ma tali astrazioni sono per sè così indifferenti alla moralità, che lo stesso Kant colle sue sottigliezze non avrebbe mai potuto scendere ad applicazioni pratiche senza un nuovo soccorso della coscienza comune degli uomini. Questa si accordava colla sua filosofia nel fargli riguardare come condizione essenziale del buon operare l' indi-

pendenza del volere dagli impulsi del senso; ma essa poi, contro il suo formalismo, gli faceva nello svolgimento e nelle applicazioni riguardare intimamente, come il fine essenziale o uno dei fini essenziali della legge morale, l'accrescere il bene dei nostri simili, il consolarne i dolori, il promuovere il loro massimo accordo e la maggiore comunanza possibile delle menti e degli animi. Ed infatti nella coscienza universale tutto ciò che partorisce odio e discordia è profondamente sentito come immorale, come contrario allo stesso ordine generale della natura.

Non dubito che la dottrina morale di Kant trae la sua origine da questi varii impulsi e suggerimenti parte della scuola e parte della coscienza volgare; e a tutti cerca in uno od altro modo di soddisfare.

Col principio formale dell'universalità della legge Kant soddisfaceva insieme alla metafisica ed alla coscienza volgare. Soddisfaceva a questa, perchè tale universalità è necessaria ad ottenere l'accordo già indicato degli spiriti; soddisfaceva alla metafisica la quale richiede che ogni forza della natura abbia la sua legge costante ed universale, perchè quel principio, imponendo agli spiriti intelligenti di uniformarsi costantemente ad una legge comune, impone in certo modo di trasformare la legge morale in una legge naturale che infatti Kant riguarda come suo tipo. Gli è vero che a siffatta teoria sembra contraddire la dottrina esposta nella *Critica del Giudizio*, la quale ponendo la moralità come infinitamente superiore alla natura, subordina questa a quella. Ma la contraddizione non è che apparente; perchè negli scritti morali la natura viene presa come tipo soltanto per il modo col quale essa opera, per la costanza e l'uni-

formità delle sue leggi, non già per il carattere e il valore intrinseco dell'operare.

Ma in ogni modo, qualunque siano i rapporti stabiliti da Kant tra l'uomo e la natura, egli sta fermo nel principio che l'operare morale consiste essenzialmente in un operare indipendente dal senso, ossia in un operare razionale, il quale solo può essere libero. In questo e nel volume precedente noi abbiamo esaminate le gravissime difficoltà che Kant doveva vincere per determinare il concetto della libertà e i rapporti di questa col mondo fenomenico e col mondo noumenico. Non è il caso di rinnovare le discussioni fatte; ma ci preme di vedere quali conseguenze necessariamente derivavano nella teoria morale di Kant dai due principii da lui riconosciuti e stabiliti, che l'attività morale consiste essenzialmente nel conformarsi all'universalità di una legge, e che essa è un'attività essenzialmente razionale, e quindi libera.

Non era difficile accordare questi due principii in quello dell'autonomia del volere, principio mirabilmente conforme alle tendenze del pensiero e della speculazione fichtiana. Ammesso che la Ragione operi indipendentemente dal senso e da ogni fine, non rimaneva che il volere puro, razionale, cioè un volere perfettamente libero, equivalente alla Ragione che si determina per sè e si attua come tale in ognuno di noi.

Ma questa Ragione pura, questa libertà autonomica non può essere che lo stesso Io puro, che per sè e da sè si determina. Quest'Io che così opera è lo stesso Volere Buono in cui Kant riconosce il bene assoluto, il valore supremo. Ma se quest'Io operante autonomicamente, questa Ragione subjettiva pura, è la sola cosa che valga assolutamente, è il Bene su-

premo, non sarà essa pure la fonte del Reale anzi lo stesso Reale? Conformemente allo spirito positivo da noi già riconosciuto in Kant, egli aveva voluto che nel sapere teoretico ci fermassimo al fenomeno, a ciò che si può intuire; e sebbene sia pur necessario pensare al di là un noumeno, voleva che questo fosse riguardato unicamente in senso negativo, cioè come un Non-intuibile, come un limite delle nostre cognizioni. Ma la Ragion pratica non può fermarsi al fenomeno, e richiede necessariamente il noumeno, essendo il concetto della libertà autonomica, dell'Io conscio e che si determina per sè stesso, il concetto di un Essere noumenico e assolutamente esistente. Se nella Ragion pratica noi volessimo derivare i nostri principii dal fenomeno, cadremmo così inevitabilmente in illusioni, come nella Ragion teoretica, quando invece volessimo trascendere i limiti del fenomenico. Però Kant avverte nel modo più esplicito e risoluto che i principii e i concetti morali, riguardanti nella Ragion pratica il mondo noumenico, non hanno e non possono avere nessun valore per la Ragione teoretica, e non valgono in nessun modo ad allargare il nostro sapere speculativo.

Questo riserbo era dettato a Kant dal suo spirito cauto e positivo, dalla coscienza dell'imperfezione e della debolezza dell'intelligenza umana, è insieme da un profondo sentimento morale, e dal proposito che ne conseguiva di sottrarre per sempre i principii morali alle infide discussioni e alle incerte e varie teorie della Metafisica teoretica. — Se questo riserbo fosse stato seguìto dal Fichte e dagli altri successori di Kant non avremmo avute le loro splendide ma avventurose speculazioni; alle quali però furono tratti da molti e gagliardi impulsi.

4. Il sentimento e la coscienza morale non erano meno forti nel Fichte che in Kant; ma in questo essi erano contrabbilanciati dalla coscienza delle esigenze scientifiche. Anche Kant voleva innalzare la morale al di sopra di tutto; ma non voleva che ad essa tutto fosse sacrificato; anzi in ogni differenza egli cercava colla sua mente profonda ed imparziale ciò che spetta a ciascuna parte, ed in modo chiaro e preciso glielo voleva assegnato. Nel Fichte al culto altissimo dei principii morali, all'entusiasmo per la libertà, per la vita e l'indipendenza dello spirito, si associava il disprezzo del mondo esteriore e della natura: ciò che solo ha valore a' suoi occhi è l'Io autonomico, l'uomo operante secondo ragione e per la ragione. Era quindi troppo facile a lui il riguardare questa ragione, o l'Io razionale, come il solo vero reale. Il Reinhold che voleva attenersi, per quanto poteva, strettamente a Kant, dando però alla sua dottrina uno svolgimento realistico, aveva distinto i *Noumeni* dalle *Cose in sè*, riguardando queste come i corrispondenti necessarii e il fondamento *non intuibile* delle nostre rappresentazioni, quelli come gli oggetti della Ragion pratica. Ma togliendo ogni vero valore ai fenomeni, riguardando la natura solo inquanto l'Io vi può manifestare e svolgere la sua morale attività, perdono ogni valore anche le cose in sè, e l'acquistano invece tutto i noumeni. Perciò il Fichte annulla nella dottrina di Kant le cose in sè del Reinhold, e riduce tutta la realtà ai Noumeni morali, riguardando la natura soltanto come il *materiale sensificato del Dovere*, e traendo così alle sue ultime conseguenze la dottrina di Kant sulla superiorità della Ragion pratica sulla Ragione teoretica.

Tale riduzione era resa ancor più facile dalla parte essenzialissima che Kant aveva dato all'Io, all'Appercezione originaria, nello stabilire la necessità, e quindi l'objettività dei nostri nessi conoscitivi. Da un lato abbiamo la Ragion pratica la quale richiede un Io noumenico, assolutamente esistente, legislatore universale e supremo, un Essere nel quale sta il valore essenziale del mondo e della vita, quando esso nel suo operare si determina da sè, indipendentemente dal Sensibile; dall'altra abbiamo la Ragion pura la quale riguarda l'Io come la fonte delle categorie, cioè di quei principii che soli ci rendono possibile di affermare l'esistenza e la realtà di una cosa. Il ritegno che Kant aveva posto col fare di quest'Io una pura forma logica, era troppo debole perchè, intendendolo a questo modo, ne nascevano conseguenze che egli stesso assolutamente respingeva. Era quindi agevole al Fichte l'identificare l'Io della Ragion pura coll'Io della Ragion pratica, e il dare anche a quello il carattere noumenico di questo, facendone quindi il fondamento dell'objettività e perciò di tutto il reale, non soltanto per la forma, ma anche per la materia. Infatti, essendo questa, secondo Kant, del tutto indeterminata per sè, (perchè non è oggetto d'intuizione senza congiungersi con una forma), essendo ignota la natura sua e la fonte donde proviene, nulla v'ha nella dottrina di Kant che possa opporsi all'opinione, che la materia derivi dallo stesso soggetto; a meno che non si voglia accettare il puro fenomenalismo e quindi asserire che, essendo il principio e la categoria di causalità applicabili soltanto ai fenomeni, non si può far questione sulla causa della materia, la quale non diventa fenomeno se non inquanto si uni-

sce alla forma, e quindi così unita ci appare nell'intuizione.

In tal modo dalla dottrina stessa gnoseologica di Kant, così interpretata e svolta alla luce della dottrina pratica, il Fichte poteva trarre un Moralismo metafisico, secondo il quale la vera realtà risiede nello stesso Principio morale e nelle sue determinazioni, ossia nell'Io autonomico e razionale.

Questo Moralismo metafisico è già chiaramente tracciato da Kant nella *Critica del Giudizio*, senzachè egli vi dia un carattere ed un valore dogmatico; e da ciò si può comprendere facilmente la ragione per la quale il Fichte e i suoi successori diedero una particolare importanza a quella *Critica*.

Infatti in quest'opera Kant, sebbene non affermi che la Natura sia realmente prodotta da un'intelligenza, dice però che, studiandola, dobbiamo considerarla come fatta da un'Intelligenza e per un'Intelligenza. Gli è vero che la Natura di cui qui si parla è la Natura fenomenica, il mondo delle parvenze; ma non può essere soltanto parvenza quell'Intelligenza, da cui ipoteticamente noi deriviamo questo mondo stesso. Però il punto principale in cui la *Critica del Giudizio* prelude ed apre la via al Moralismo fichtiano, si trova nel concetto che domina in tutto quel libro, e specialmente nella teoria del Sublime e nella dottrina teleologica, il concetto cioè dell'assoluta superiorità del principio morale, e quindi della nostra Ragione autonomica, sulla natura, e la conseguente considerazione della moralità come fine supremo del mondo. Nella Teleologia Kant, considerando l'operare della natura verso l'uomo, dice che non appare per nulla che questa miri alla sua felicità, ma piuttosto allo svolgimento delle sue

facoltà, svolgimento che non ha pregio se non inquanto conduce alla moralità. Senza di questa il valore del mondo, dice Kant, cade sotto zero, e tanto varrebbe che mondo nessuno vi fosse. Quindi Kant conclude la *Critica del Giudizio* negando, come nella *Ragion pura*, ogni teologia speculativa, negando come nella *Ragion pratica* e nella *Religione entro i limiti della pura Ragione*, ogni morale teologica; ma riconoscendo ed affermando una teologia morale. E sebbene egli non voglia con questa togliere o menomare l'indipendenza del sapere teoretico e sperimentale, nè ad essa voglia aggiungere un valore dogmatico e scientifico, tuttavia finisce col dare alla filosofia, al sapere ed alla realtà in genere un significato, un fondamento ed un fine supremo essenzialmente morale.

5. Ma contro il Moralismo metafisico e soggettivo, adombrato da Kant e disegnato da Fichte, sorgono gravi difficoltà che dovevano spingere le menti a nuove ed ulteriori esplicazioni, le quali si andarono sempre più allontanando dal Criticismo kantiano, e condussero all'ultima e compiuta forma del Reale-idealismo dell' Hegel.

La prima difficoltà venne sciolta in certo modo dallo stesso Fichte con una migliore spiegazione ed esplicazione del suo sistema.

Parve ad alcuni suoi avversarii che il Fichte riponesse l'Assoluto nell'Io individuale: in tal modo la sua dottrina si sarebbe avvolta in un egoismo teoretico il quale doveva avere per necessaria conseguenza un egoismo morale.

Fichte combattè vivamente e con isdegno tale interpretazione. L' Io nel quale egli ripone l'Assoluto, sia della Ragione teoretica sia della pratica, è l' Io

universale, la coscienza generale degli Spiriti o la Ragione, la quale teoreticamente è l'Io che pone sè stesso come determinato dal Non-Io; praticamente è l'Io che pone sè stesso come determinante il Non-Io. Così nella pratica l'Io di Fichte è lo stesso ordine morale, la Ragione assoluta che si va attuando nel mondo, e inquanto così si attua è la sola vera realtà, o la sola realtà degna di esistere. In questo concetto sta il vero senso e la chiave della filosofia di Fichte.

Ma con ciò non erano superate le intime difficoltà della dottrina teoretica; le quali erano accresciute da un altro punto della dottrina pratica che ora diremo.

Sorta dopo Kant la pretensione, giusta o no, di formare una filosofia speculativa, questa, come abbiamo veduto, doveva proporsi per suo fine essenziale di togliere il dualismo tra fenomeno e noumeno, ed evitare il fenomenalismo. Ora senza accettare tutte le critiche che l'Hegel muove contro la filosofia del Fichte, egli ha però ragione di sostenere che questi non ha conseguito lo scopo indicato. Se non è giusto l'accusare la filosofia teoretica del Fichte di essere egoistica, poichè, come abbiamo veduto, egli vi pone a fondamento un Io universale ed assoluto, nessun dubbio però che essa rimane puramente subjettiva ed ideale, e quindi non si può riguardare come un vero Reale-idealismo, che solo poteva sciogliere le difficoltà speculative che travagliavano l' Idealismo trascendentale di Kant. L'Io assoluto del Fichte non unifica in sè il Soggetto e l'Oggetto, poichè tutte le determinazioni di questo derivano da quello; quindi manca nel sistema una vera objettività, e tutto il mondo si risolve in rappresentazioni dell'Io; il mondo *esiste*, come dice lo stesso Fichte, *soltanto nell'Io* (nella

coscienza universale comune degli spiriti) *e per l'Io*. Perciò egli dispregia la natura, e non la vuol riguardata come esistente in sè. Egli stesso scrive che non si può dar realtà allo spirito e alla natura insieme, ma che *si deve lasciar andare l'uno o l'altra.* Questa teoria del Fichte si comprende soltanto pensando al suo Moralismo assoluto. Dominato dall'idea che la moralità, il Dovere, è la sola cosa che ha valore, e che non ne ha alcuno la natura, egli era spinto a negare a questa anche una vera realtà, a tenerla come cosa in sè nè *vera* nè *salda.* Ma non ostante questa riduzione ed unificazione universale nel Soggetto, nell'Io, non è difficile scorgere il dualismo che ancor esiste tanto nella Ragion pratica quanto nella Ragion teoretica. Infatti se nella Ragion pratica l'Io determina il Non-Io e la vita dell'universo, e la storia consiste in una successiva, continua attuazione, quasi direi espansione dell'Io, lo stesso Fichte dice però che l'Io per compiere il suo fine deve resistere alla natura e vincerla; dunque la natura è anche nella Ragion pràtica del Fichte qualche cosa senza l'Io, è un ostacolo, un limite dell'Io. Nella Ragion teoretica se tutto esiste nell'Io e per l'Io, questo è però spinto a rappresentarsi il non-Io, l'Io si pone come determinato dal non-Io. L'*Io come Intelligenza,* dice lo stesso Fichte, *resta sempre dipendente da un indeterminato Non-Io*. Ora questo Non-Io indeterminato è, come osserva l'Hegel, la Cosa in sè di Kant, il Noumeno in senso negativo.

6. A superare definitivamente le difficoltà dell'Idealismo di Kant e di Fichte, a togliere affatto il dualismo da una parte, il fenomenalismo dall'altra, occorreva identificare il Soggetto e l'Oggetto, il Reale

e l'Ideale, e formare così un vero Reale-idealismo. Una tale dottrina, delineata prima dallo Schelling, venne poi compiutamente svolta e ridotta a sistema speculativo dall'Hegel.

Non è qui il luogo di esporre neppure per sommi e brevissimi capi la filosofia dell'Hegel, una delle più profonde e delle più compiute che ci offra la storia. Noi vogliamo soltanto accennare alcuni punti che valgano a farci intendere il posto suo nella storia della filosofia moderna, e i suoi rapporti con Kant e colle tendenze presenti.

L'Hegel è pienamente d'accordo col Fichte nel volere una filosofia essenzialmente speculativa, una filosofia la quale non sia fatta con un semplice lavoro di riflessione e di analisi sui risultati delle scienze e sui concetti dell'intendimento; ma fondandosi sopra un solo principio, e con un procedimento assolutamente puro, sappia derivare da esso e costrurre tutte le universali determinazioni del pensiero e della realtà. Il mondo è un fiore, dice l'Hegel, che si esplica eternamente da un unico seme, e la filosofia deve compiere o riflettere in sè questa esplicazione.

Però il Fichte, secondo l'Hegel, non conseguì siffatto intento, perchè il principio da lui proposto esprime soltanto la forma soggettiva dell'Assoluto, non riesce a stabilire l'unità tra il Soggetto e l'Oggetto, non ci dà la Ragione assoluta universale come unificante in sè l'Io e il Non-Io, la natura e lo spirito. D'altra parte le determinazioni del reale e della coscienza, dedotte o costrutte dalla dottrina di Fichte, non formano un'unità organica, perchè mentre Fichte deriva le une dalle altre, non mostra come tornino all'Assoluto e ne facciano parte. Nella filosofia di

Fichte manca dunque, conclude l' Hegel, sia il contenuto assoluto, sia l'assoluta trattazione; mentre l'una e l'altra cosa sono necessarie ad una vera e compiuta filosofia. Al primo bisogno ha soddisfatto lo Schelling, accoppiando in certo modo Fichte con Spinoza, e compiendo l'uno coll'altro. Spinoza ebbe una grande influenza sulla filosofia tedesca posteriore a Kant; ed infatti l' Hegel dice che essere spinozista è una condizione essenziale per filosofare; essendo ufficio di questo lo sciogliersi dalla considerazione degli oggetti particolari e finiti per cercare l'Assoluto, e comprendere le cose e il mondo sotto un unico supremo ed universale principio. Ma mentre lo Spinoza, osserva l'Hegel, riguardava questo principio universale come una sostanza immobile, priva di vera attività e di intelligenza, Fichte invece se lo rappresentò come un atto puro da cui si svolgono tutte le determinazioni del pensiero: ora occorreva aggiungere alla soggettività pura di Fichte l'objettività e la sostanzialità del principio di Spinoza, e alla sostanza di Spinoza l'attività e l'intelligenza; e ciò venne fatto appunto dallo Schelling. Ma non basta, soggiunge l'Hegel; noi dobbiamo ancora da quel principio vivo e concreto svolgere tutte le determinazioni reali, riducendole ad organica unità, e mostrando in ciascuna l'attuazione dell'Assoluto. A ciò mira il processo dialettico dell' Hegel e la sua *trattazione assoluta*, la quale pretende riprodurre nella stessa coscienza lo svolgimento o il moto proprio del reale. A principio di questa esplicazione reale-ideale l'Hegel pone la Ragione assoluta, come *Pensiero* puro esistente in sè, e che poi si esplica fuori di sè nella *Natura*, per tornare alla fine per varii gradi in sè stessa e prendere coscienza di sè nello *Spirito*.

In tal modo la filosofia dell' Hegel stabilisce una compiuta ed organica unità tra Pensiero ed Essere, tra Natura e Spirito, e dando a tutte le cose un fondamento, un' esplicazione ed un termine comune, se le rappresenta come congiunte in un' indissolubile ed universale correlazione. Ma l' Hegel non si contentò di affermare in astratto il suo principio ed il suo metodo, ma con un vigore ed un ingegno straordinario applicò l'uno e l' altro a tutte le parti della filosofia, dandoci così una costruzione ideale del mondo fatta con un processo che, riproducendo l'esplicazione stessa reale delle cose, dà alla filosofia, secondo la mente dell'Hegel, il carattere di un *Sapere assoluto*, di un sapere in cui la stessa Ragione o Realtà assoluta prende coscienza di sè.

Certamente non mai la filosofia era giunta ad un concetto così alto di sè stessa, come nell'Hegel. Mentre si era voluto tarparle le ali, impedendole di salire con un sapere teoretico, alle alte sfere del Sovrasensibile, ecco che passati appena pochi anni, essa pretende con un processo intieramente speculativo, col pensiero puro, scevro d' ogni sussidio straniero, di penetrare il Reale assoluto, e riprodurne in sè l'esplicazione e la vita.

Ma codesta filosofia che sì apertamente si ribellava alle più solenni ammonizioni della Critica kantiana, derivava pure da questa, e soddisfaceva a problemi da essa medesima sollevati. Abbiam veduto come anche Kant abbandonasse a malincuore la Metafisica, e come tanto più a malincuore vi avrebbero rinunciato i suoi contemporanei, i quali vi erano spinti non soltanto dai motivi già indicati, ma dalle stesse sottili indagini di Kant. Si aggiunga che gli ardi-

menti hegeliani sono già adombrati in alcuni punti della filosofia di Kant, dalla quale l' Hegel trae in certo modo la propria, sopprimendovi tutti i dualismi ed unificando il Pensiero col Reale, il Fenomeno col Noumeno, la Ragione teoretica colla Ragione pratica.

Così per opera dell'Hegel veniva fondato e svolto dal Criticismo kantiano e malgrado di esso, un nuovo dogmatismo che si differenzia però profondamente dal dogmatismo antico come da quello della scuola cartesiana. Il dogmatismo antico è essenzialmente dualistico ed objettivo. Esso contrappone il pensiero alla realtà, riconosce a questa una natura propria, indipendente dal pensiero, ma crede che il pensiero possa conoscere e rappresentarsi quella realtà quale è in sè stessa.

Il dogmatismo cartesiano sorge, come quello posteriore a Kant, da una questione e da una dottrina essenzialmente gnoseologica. Cartesio dopo aver messo in dubbio tutto il sapere del suo tempo, trovò nella stessa immediata coscienza di sè come pensante, e come pensante esistente, il fondamento inconcusso di un nuovo sapere. Ma poichè questo era l'unico principio immediatamente certo, potendosi col pensiero mettere in dubbio o porre come annullato tutto il reale, così il pensiero divenne per Cartesio e per i Cartesiani l'unico fondamento del sapere e della filosofia: non solamente il pensiero è lo strumento universale del sapere, ma è l' unica sorgente di esso, e quindi il pensiero è la misura universale del reale, e noi potremo colle sole nostre idee conoscerlo e determinarlo.

Con tale dottrina però il Cartesianismo non cade nell' Idealismo subjettivo, presupponendo esso costan-

temente che il reale esiste, ed esiste indipendentemente dal nostro pensiero; ma esso doveva facilmente ridursi ad un razionalismo assoluto, ad una compiuta costruzione del sapere per mezzo del pensiero puro, e così ad un dogmatismo ancor più risoluto dell'antico. Di una tale dottrina noi abbiamo i principii in Cartesio, e la piena e compiuta esplicazione nella filosofia dello Spinoza, la quale prima dell' Hegel è la più spiccata manifestazione e il più insigne prodotto dello spirito dogmatico. Questo infatti mira essenzialmente, come a suo scopo supremo, ad avere una spiegazione razionale piena e compiuta del mondo e delle cose. Ora una siffatta spiegazione non si può ottenere se non derivando queste da un unico principio, con un procedimento puro e quindi razionale e necessario. Ma un tale procedimento non conseguirebbe l'intento e non sarebbe neanco possibile, se quel principio supremo fosse meramente logico ed astratto. Non possiamo trovare in esso la spiegazione dell'esistenza e della natura di tutte le cose, se non lo riguardiamo come il fondamento reale dell' una e dell' altra, quindi come l' unico vero reale, l' unico vero esistente, dato il quale sono date necessariamente tutte le cose. Il dogmatismo dunque mira per natura sua ad essere metafisicamente panteistico, logicamente razionalista o apriorista; l'una cosa è strettamente connessa coll'altra; poichè un procedimento perfettamente razionale è possibile soltanto ammettendo un universale concreto, gravido di tutto il reale, mentre l'induzione e l'analisi non ci danno che universali astratti.

Da ciò si comprende facilmente come, risorgendo dopo Kant le tendenze dogmatiche, il dogmatismo

dello Spinoza fosse più accetto che non quello del Leibniz e del Wolff, e le sue dottrine salissero in grande onore, specialmente per opera dello Schelling e dell'Hegel.

7. Però il nuovo dogmatismo, dopo aver ricevuto dall'Hegel la sua compiuta esplicazione, doveva subire la medesima sorte toccata per opera della filosofia critica al Dogmatismo cartesiano, dopo lo svolgimento che per vie diverse gli avevano dato lo Spinoza e il Wolff.

È incredibile il trionfo che ebbe per qualche tempo in Germania la dottrina dell'Hegel; essa era insegnata in tutte le Università, si diffondeva per i libri e per i giornali, ed esercitava una profonda influenza non soltanto nella filosofia ma anche nelle altre discipline, e specialmente nelle scienze storico-sociali. L'Hegel moriva nel 1831 nel colmo della sua gloria e della sua attività e lasciando dietro sè una scuola numerosa e potente.

Ma dopo breve tempo a tanto splendore e potenza doveva succedere una rovina non meno grande. E questa non avvenne soltanto per le profonde discordie che si sollevarono in seno della stessa scuola hegeliana e per l'opposizione e la diffusione di altre dottrine filosofiche, ma anche per l'influenza delle altre scienze, e specialmente delle scienze sperimentali, che verso quel tempo avevano fatto grandi progressi, e ne preparavano altri maggiori, con metodi e procedimenti molto diversi da quelli seguiti dall'Idealismo assoluto.

Gli è ben vero che alle cognizioni acquistate con tali procedimenti l'Idealismo assegnava un valore infinitamente inferiore a quello delle proprie speculazioni; ma convien confessare che poi i risultati po-

sitivi i quali si ottenevano con queste, non solamente erano impari alle loro pretensioni, ma erano scoraggianti; e facevano un singolare contrasto con quelli prodotti dal lavoro minuto e guardingo, ma sicuro e fecondo delle scienze naturali. Infatti mentre nella filosofia era ricominciato quel lavoro delle Danaidi così ben descritto da Kant, quel continuo discutere sullo stesso principio fondamentale, passando da una formola all'altra senza giunger mai ad un accordo; nelle scienze naturali si vedevano i risultati ottenuti da uno essere poi accettati anche dagli altri; e così prodursi, con un lavoro comune ed un aiuto reciproco, un complesso di dottrine nelle quali sostanzialmente tutti si accordavano e consentivano; nel che esse avevano il suggello della loro verità, e la condizione indispensabile di un ulteriore progresso.

Era quindi naturale che ben presto le scienze sperimentali, forti delle loro conquiste, rispondessero al poco pregio in cui le teneva la filosofia idealista con uno spregio non minore verso di essa. E così mentre l'Hegel, pretendendo di possedere il sapere assoluto, sentenziava dall'alto del suo tripode che Newton era un *perfetto barbaro nei concetti*, e che le scienze fisiche seguendo il suo esempio *non facevano alcun progresso*, perchè non sapevano maneggiare i concetti accettandoli ed usandoli *senza senso ed intendimento* (v. Hegel, St. d. Fil.), lo sperimentalismo, sulle orme di Galileo e di Newton, non solamente faceva sempre più avanzare le scienze già esistenti, ma ne creava di nuove. Perciò non è a meravigliarsi che in tal modo le scienze naturali pigliassero il sopravvento della natura; e come l'Idealismo assoluto pretendeva di rappresentare la filosofia, così esse eccitassero con-

tro di questa e mantenessero per qualche tempo una diffidenza ed un' avversione generale.

Ma l'equivoco non poteva durare e non durò a lungo. Anche alla caduta dell'Hegelianismo si avverò il celebre epigramma di Schiller: *Che rimane di tutte le filosofie? Non lo so; ma la filosofia, spero io, rimarrà eterna* . . . . E la filosofia doveva riprendere lena e vigore appoggiandosi nuovamente a Colui dal quale lo stesso Idealismo assoluto aveva prese le mosse, benchè procedesse poi sopra una via da lui assolutamente riprovata.

Alberto Lange osserva assai giustamente che, caduto l' Hegelianismo e in genere le dottrine dell'Assoluto, i filosofi, come un esercito battuto, cercarono in Kant un punto sicuro intorno al quale raccogliersi e riordinarsi per ricominciare la loro lotta perpetua ed instancabile. Perciò il *ritorno a Kant* diventò il grido di guerra della nuova filosofia. Siccome Kant aveva colla sua Critica abbattuto per sempre il Dogmatismo cartesiano, inaugurando un modo di filosofare che si accordava perfettamente colla scienza e colla vita e ne soddisfaceva le varie esigenze, era troppo naturale che le menti si rivolgessero un' altra volta a lui per togliere i nuovi dissidii sollevati dall'Idealismo assoluto.

Questa recente tendenza del pensiero moderno si rese manifesta in Germania col favore grandissimo che dopo la caduta dell'Hegelianismo ottennero le dottrine dello Schopenhauer e dell'Herbart, le quali, malgrado le loro profonde differenze, tuttavia tenevano fermi i principii gnoseologici di Kant, e miravano piuttosto ad una giusta interpretazione anzichè ad una trasformazione della sua filosofia.

Ma ben presto si sentì il bisogno di tornare a Kant più risolutamente; ed infatti noi vediamo intorno al 1860 sorgere in Germania una gagliarda scuola di Neokantiani, la quale, sciolta dai dogmi delle scuole precedenti, cerca di rinnovare il pensiero di Kant, accordandolo collo svolgimento delle scienze moderne. Questo movimento si va sempre più diffondendo non soltanto in Germania ma anche in altri paesi. In Italia, dove la filosofia di Kant ebbe già nella prima parte del secolo valenti cultori, essa va pur prendendo un' importanza sempre maggiore, ed è studiata con più diligenza e profondità non soltanto dai seguaci ma anche da insigni avversarii, come il Mamiani. A promovere sempre più questo studio e a dargli un indirizzo più determinato, io ho rivolta quest'opera mia colla coscienza di far cosa utile per il mio paese, nel quale il pensiero critico è, per le condizioni presenti dei nostri studii, il solo forse che vi possa far rifiorire la languente speculazione filosofica, tornandola in onore ed accordandola col movimento scientifico.

Però colla rinnovazione della filosofia critica i Neokantiani non pretendono già di fermarsi a Kant, a ciò opponendosi lo spirito stesso di quella filosofia, che è così libero ed insistente nelle proprie ricerche, come largo ed imparziale nel giudicare le dottrine altrui. I Neokantiani non vogliono soltanto che nella speculazione odierna si tenga conto dei progressi e dei nuovi trovati delle scienze sperimentali; ma non disconoscono neppure i meriti dell'idealismo dogmatico svoltosi dopo Kant, e specialmente di alcune idee e procedimenti importanti introdotti dall' Hegel nella filosofia moderna. Ma ciò che l'indirizzo neokan-

tiano, e in genere la filosofia moderna, più non ammette, è che si possa giungere ad un sapere assoluto, fare scienza del reale colla speculazione pura, partendo da un principio supremo e da esso per via di deduzione o con un processo dialettico trarre le determinazioni del pensiero e della realtà.

La rapida caduta dei sistemi idealistici svoltisi dopo Kant ha confermata pienamente la critica di questo contro la metafisica dogmatica; alla quale è assolutamente contrario lo spirito del Neokantismo.

Il Neokantismo riconosce come vero e definitivamente acquistato alla scienza il principio che pensiero e realtà sono bensì necessariamente distinti l'uno dall'altra, ma ad un tempo inscindibili; che da una parte non v' ha realtà alcuna fuori del pensiero, ed ogni reale è tale per un pensiero, e dall'altra che il pensiero è impossibile senza la realtà, e che nulla v' ha nel pensiero che sia indipendente dal reale e a questo non si riferisca. Gli è vero, come dimostrai già altrove, che non possiam discutere, fare un' affermazione qualsiasi senza ammettere qualche cosa di assoluto, di esistente in sè, indipendentemente dal nostro pensiero. Ma d'altra parte quest'Assoluto è posto dal pensiero, ed è tale per il pensiero; come è il pensiero che pone ed applica le idee stesse di cosa, di realtà, di esistenza. In ciò il Neokantismo riconosce una vera e profonda antinomia che non si può evitare senza porre tra il pensiero e la realtà una primitiva ed inscindibile correlazione.

I Neokantiani si accordano dunque in ultimo con Cartesio, con Kant, con Hegel nel credere che tutto il sapere proviene dal pensiero; ma non credono con Cartesio e con Hegel che si possa fare scienza del

Reale col pensiero puro, non credono che un filosofo, per quanto poderosa sia la sua mente, possa mai collocarsi col suo pensiero nel centro stesso del Reale, o penetrarne l'intima e profonda radice, da essa poi riconoscendo e seguendo lo svolgimento del mondo e delle cose. Ognuno di noi non si trova invece che sopra un ramicello di quest'albero immenso del mondo, e non possiamo direttamente abbracciarne il tutto mai, nè conoscerne le radici; ma siam costretti per saperne quel più che possiamo, guardarci per così dire attorno, osservare noi stessi e i particolari, coi quali siamo in diretta relazione; e dalle cognizioni così acquistate congetturare, nel modo che meglio si può, il rimanente.

Con questo il Neokantismo non intende di negare o di bandire affatto la metafisica teoretica, ma vuole un procedimento diverso nel formarla e, dopo formata, le attribuisce un valore differente da quello che le vien dato dalle scuole dogmatico-speculative. L'una cosa dipende dall'altra. Senza dubbio, se fosse possibile all' uomo acquistare un sapere assoluto, l'unica via per giungervi sarebbe quella della speculazione pura. Ma nè l'uomo può acquistare un sapere assoluto, nè egli può conoscere il reale per mezzo di una speculazione pura. Se noi consideriamo i grandi sistemi speculativi, ci accorgeremo facilmente che essi, e tra questi anche i sistemi del Fichte e dell'Hegel che più degli altri hanno creduto e voluto procedere altrimenti, non hanno fatte le loro pretese costruzioni o deduzioni ideali senza un continuo contributo e senza surrezioni, più o meno nascoste, dall'osservazione e dall'esperienza.

Il Neokantismo, appoggiandosi al suo gran mae-

stro, sostiene vigorosamente contro il sensismo moderno l'esistenza nel nostro pensiero di elementi puri ed ideali, senza dei quali non sarebbe possibile pensare e tanto meno quindi conoscere. Con questa dottrina, razionalista in logica, si congiunge una viva e risoluta opposizione al materialismo metafisico. Non potendosi, secondo il Neokantismo, concepire il mondo senza il pensiero, e questo essendo un elemento essenziale per cui il mondo, il Reale esiste, il Neokantismo distrugge dalle radici il materialismo, cioè qualunque sistema il quale faccia della materia un Assoluto, qualche cosa di esistente in sè e per sè indipendentemente dal pensiero; e da essa pretenda quindi derivare il pensiero stesso.

Ma ciò posto, il Neokantismo riconosce il metodo sperimentale come pienamente giustificato, ed anzi come un metodo indispensabile alle scienze naturali. Però queste, mentre ci fanno conoscere distintamente l' uno dall' altro i varii ordini di fatti e di oggetti, non ci rappresentano il mondo nella sua unità e nella sua connessione universale. Ora una tale rappresentazione è uno dei bisogni teoretici più alti, anzi il più alto dello spirito umano; e ad esso non può soddisfare che la filosofia per mezzo di una metafisica critica, la quale, mentre per una parte ha ufficio e carattere di scienza, per un' altra si distingue profondamente da questa. Codesta metafisica per conseguire l' intento suo deve compiere due operazioni principali. La prima di esse consiste nell'esaminare accuratamente la natura del pensiero e della conoscenza umana e i loro principii, interpretandoli rettamente e determinandone il valore: tale ufficio è essenzialmente scientifico e gnoseologico, e non può,

come dice assai giustamente l' Helmholz, essere impunemente trascurato dal sapere in qualunque tempo; iniziato dal Locke, venne però esercitato per la prima volta con piena ed esplicita coscienza e con svolgimento scientifico da Kant.

Ma al primo ufficio deve tener dietro il secondo, il quale però non fu determinato e neppur riconosciuto da Kant in modo così chiaro ed aperto come il primo. L'uomo che ne senta il segreto impulso e che abbia l' ingegno vigoroso e adatto, ha il diritto, anzi ha, secondo un alto concetto morale, anche il dovere di non fermarsi ai risultati particolari e disgregati delle scienze speciali. Colla scorta dei principii supremi della nostra mente, criticamente esaminati e interpretati, egli deve discutere quei risultati, ridurli al senso e al valore che essi hanno non soltanto in sè, ma gli uni rispetto agli altri, e ognuno di essi rispetto al Tutto; e in tal modo, mediante un' operazione sintetica ed *integrativa*, e con un' immaginazione che si potrebbe chiamare razionale, studiarsi di conseguire il più universale e più compiuto concetto della realtà e del mondo, che date le condizioni sue, quelle della scienza e del tempo, egli possa ottenere.

Ma una tale sintesi che ci rappresenta o deve rappresentarci quanto di più alto ha potuto escogitare e produrre nel sapere teoretico un dato individuo o un dato tempo, è ben lungi dall'avere un valore assoluto; anzi essa non ha nemmeno un valore strettamente scientifico, avendo sempre qualche cosa del provvisorio, del soggettivo e dell' individuale. Ha del provvisorio, perchè è fondata e derivata da una comprensione dei risultati, che le scienze speciali hanno potuto porgere in un dato tempo al filosofo, e che

per la natura e lo svolgimento di quelle scienze si vanno cogli studii varii e successivi dell'uomo modificando, accrescendo e trasformando. Perciò riesce ben naturale che s'abbiano ad allargare e modificare anche le argomentazioni e le congetture che su quei risultati in parte si fondano. Quella sintesi ha poi del soggettivo e dell'individuale, perchè il filosofo nel formarla non compie un lavoro puramente logico, ma un lavoro nel quale hanno anche larghissima parte le sue stesse condizioni subjettive: certamente è un lavoro logico e direi anche scientifico l'esame, l'accordo e la giusta interpretazione dei principii puri della mente, e così pure dei risultati speciali delle scienze. Ma questi, per quanto confrontati tra loro e con quei principii, per quanto torturati e spremuti, non ci darebbero mai per sè soli un concetto universale del mondo, non ce lo mostrerebbero nella sua unità, non secondo un'intima ed universale interpretazione de' suoi fenomeni e delle sue leggi. A conseguire tale veduta sintetica e interpretativa si richiede un volo della mente, un'intuizione, un'operazione che ha qualche cosa di poetico e di geniale. Come nella poesia l'uomo, fondandosi pur sempre sulle percezioni primitive del senso esterno ed interno, colorisce e rappresenta sensibilmente il mondo, mosso da un estro particolare che dicesi appunto poetico, così nella metafisica egli deve fondarsi bensì sui principii razionali e sui dati delle scienze, ma da questi deve salire, con un estro che chiamerei appunto metafisico, ad una spiegazione sintetica del mondo. Così la metafisica si potrebbe chiamare una poesia razionale; e varia naturalmente, come la vera poesia, secondo le tendenze particolari degli individui, pur essendo identico

per tutti il fondamento da cui le fantasie poetiche o le spiegazioni razionali sono o debbono essere tratte.

Ma se la metafisica non ci dà, come pur vorrebbe, un sapere assoluto; se i suoi concepimenti non hanno neppure un vero valore scientifico, a che giovano dunque? perchè perdere il tempo intorno ad essa?

È questo un discorso che si ode al presente da non pochi scienziati, ed anche da certi filosofi, i quali fanno deciso contrasto coi pochi Hegeliani, ultimi e coraggiosi superstiti di un grande naufragio.

Codesta guerra dichiarata che ora si combatte non solo contro il Dogmatismo assoluto, ma contro ogni metafisica, muove da un equivoco e da un grave pregiudizio che dobbiamo dissipare.

Si chiede alla metafisica di essere concorde ed uniforme come è la matematica, e come cercano di essere e sono fino ad un certo punto la fisica e la chimica; ma perchè la medesima cosa non si chiede alla poesia e all'arte in generale? Si trova giusto che ogni poeta *come detta dentro vada significando;* e perchè non si permetterà al filosofo, quando abbia genio e ali poderose, di rapprentarsi il mondo come vuole il suo modo di pensare e sentire, rispettando sempre e conformandosi alle cognizioni positive del suo tempo, e senza pretendere di dare il valore di scienza assoluta, anzi neppur di vera scienza, alla sua rappresentazione?

Ma quand'è così, diranno gli scienziati, la metafisica non soltanto si tragga fuori una volta per sempre dal novero delle scienze, come ne è messa fuori la poesia, ma cessi dall'immischiarsi nelle cose nostre, nè venga a turbare i nostri procedimenti colle sue immaginazioni.

Così si avrebbe un completo divorzio tra la metafisica ed il sapere scientifico. Ma mentre la cosa sarebbe, a mio avviso, di grave danno a questo ove si avverasse, io non la credo poi facile o possibile ad ottenersi, come parecchi tra i cultori delle scienze sperimentali credono e vorrebbero. Costoro s'immaginano, secondo me a torto, che le scienze sperimentali siano un puro e semplice prodotto di un lavoro intellettuale rivolto e legato intieramente ad osservazioni ed esperimenti particolari. La cosa è ben diversa, perchè con siffatto lavoro non si arriverebbe mai ad un vero sapere. Nelle scienze sperimentali si vuole e si fa realmente molto più: i fatti si interpretano e ricevono un senso dal pensiero nostro; il quale non riuscirebbe a intenderli, anzi neppure a rappresentarseli, senza aggiungervi elementi proprii. So bene che alcune volte questi elementi invece di aiutare lo studio dei fatti, lo imbarazzano e guastano la schietta e verace rappresentazione della natura. In tal caso quegli elementi debbono essere rifiutati; ma il fisico non può che sostituirvene altri, i quali non sono meno soggettivi dei primi, ma servono meglio a connettere i fatti, a interpretarli e a darcene una rappresentazione armonica. Questi elementi soggettivi esprimono nel loro complesso l'idea che il fisico si fa della natura, e costituiscono come una metafisica spontanea e quasi inconscia, che domina e dirige le sue osservazioni e i suoi esperimenti e, alla sua volta, viene dai risultati di questi e di quelle modificata.

Ma tale metafisica che nella mente di ogni scienziato subisce l'influenza delle sue particolari osservazioni e de' suoi studii speciali, è pur determinata in parte dalle metafisiche prevalenti in un dato tempo

e in un dato paese, e può quindi, secondo la natura sua, essere più o meno propizia al progresso delle scienze speciali. Se si studiano le grandi scoperte fatte nella fisica, e specialmente i progressi aventi un carattere scientifico, cioè non le scoperte di oggetti o fenomeni particolari, ma la spiegazione di essi, si vedrà che sempre lo scopritore è stato mosso e guidato da una qualche idea. Abbia l'osservatore una mente libera, sgombra d'ogni pregiudizio, aperta ad ogni impressione, e pronta ad accogliere tutti i fenomeni della natura, ma se è vuota d'ogni idea, possono oscillare sul capo di lui quante lampade si vogliono, o cadere quante mele si vogliono a' suoi piedi, egli non scoprirà mai le leggi del pendolo, nè gli sorgerà mai in mente il pensiero dell'universale gravità. Perciò non v'ha una differenza assoluta ed inconciliabile tra il lavoro dello scienziato e quello del metafisico. Anche il lavoro dello scienziato è generalmente un'integrazione ed un'interpretazione dell'esperienza; benchè nella scienza queste operazioni, a differenza di ciò che si vuole nella metafisica, da una parte richiedano la conferma positiva dei fatti e non si contentino di non essere in contraddizione con essi; dall'altra mirino, non ad una rappresentazione e spiegazione universale del Mondo e delle cose, ma soltanto alla spiegazione di una determinata e limitata serie di fenomeni.

La metafisica, quale da me viene intesa, è perfettamente conciliabile colla dottrina critica di Kant, benchè questi non abbia saputo farsene un'idea chiara, ed anzi parrebbe da alcuni cenni che egli la respinga. Ma la sua *Metafisica della natura* nella quale, svolgendo la dottrina di Newton, si fa risoluto sosteni-

tore della teoria dinamica, è appunto un saggio od un frammento, benchè imperfetto, di quella metafisica che da noi si vorrebbe; è una metafisica che sebbene non dogmatica serve ai cultori delle scienze speciali per orientarsi nella molteplicità e varietà degli oggetti e dei fenomeni naturali.

8. Ma un ultimo e gravissimo punto mi rimane a schiarire, punto soggetto a dispute infinite, e nel quale io vivamente sostengo la dottrina kantiana, benchè insigni pensatori non meno vivamente e risolutamente la combattano. Questo punto concerne i rapporti della Ragion pura colla Ragion pratica, la subordinazione della metafisica teoretica alla morale.

A me duole di combattere qui l'opinione d'uomini venerati coi quali ho comuni gli intenti supremi del filosofare. Ma appunto una tale comunanza mi obbliga ancor più a parlare schiettamente, senza ambagi od equivoci, essendo io persuaso che niuna dottrina possa tanto giovare in Italia e alla scienza e alla vita quanto la dottrina di Kant intorno ai rapporti tra la Ragion pura e la Ragion pratica. Si va ripetendo in coro che tra l'una e l'altra v' è una profonda contraddizione, e che quindi l'una distrugge l'altra, mentre invece pare a me che quella dottrina sia uno dei meriti più grandi di Kant, anzi forse il più grande. Senza dubbio essa è dettata da un mirabile senso pratico e da un intento profondamente scientifico e morale ad un tempo.

I due problemi principali che con tutta la sua filosofia Kant mirava a risolvere, erano questi: Quali condizioni si richiedono per la scienza? Quali condizioni si richiedono per la moralità? Che vi sia vera scienza, che la moralità valga in modo assoluto, Kant

non ha messo in dubbio nè in discussione mai. E come risolve egli quei due problemi? Risolve il primo dichiarando che la scienza deve restringersi agli oggetti dell'esperienza, che scienza non si dà degli oggetti sovrasensibili. Da ciò era troppo naturale che egli concludesse non potersi scientificamente nè affermare nè negare la libertà, l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima. Questa conclusione è perfettamente conforme al rigoroso concetto e alle condizioni del sapere teoretico stabilite da Kant, e non reca all'intento suo nessuna limitazione, anzi gli è di grandissimo giovamento.

La scienza per sè non si propone di determinare il fine supremo della vita, e quale sia quindi il valore degli uomini e del mondo rispetto a quel fine; ma essa cerca soltanto le leggi naturali degli oggetti e dei fatti, sì e come ci appaiono. Noi possiamo benissimo credere che vi sia un Dio e che noi siamo liberi; la scienza ha nulla da opporre contro ciò; ma avendo per oggetto solamente i fenomeni, che sono tutti relativi e determinati, ed essendo ufficio suo di spiegarli, cioè di trovarne la determinazione, l'opera sua non può compiersi mai nè venir arrestata da alcun limite assoluto. Che se poi la scienza volesse assumere quei dogmi in proprio, questi mentre non l'avvantaggerebbero in nulla, potrebbero poi nuocere alla sua indipendenza ed al suo libero sviluppo. Che giova infatti nella scienza l'ammettere un Dio buono, provvido, intelligente? Non potendoci noi fare di questo essere nessun concetto determinato, nè potendo provar questo concetto scientificamente, non possiam neppur servircene per qualsiasi spiegazione. Lo stesso e più si dica della libertà. Quanto poi all'immortalità del-

l'anima, è chiaro come la scienza nulla ci guadagni coll'ammetterla e non vi abbia neppur alcun interesse nè appiglio per affermarla o negarla. La scienza non ha dunque nulla a guadagnare e tutto da perdere nel discutere tali questioni ad essa estranee. Ed infatti se lo scienziato si spoglia di ogni preoccupazione morale e religiosa, vedrà subito che non ha più interesse alcuno a cercare o trovare nelle proprie teorie ragioni per sostenere o per combattere quei dogmi. Questi dunque non interessano che la morale; e come non interessano che questa, così non possono e non debbono essere discussi e stabiliti che da questa. Ecco il pensiero pratico, profondo, opportunissimo di Kant.

Non è vero dunque, come si dice da molti, che la Ragion pura neghi quello che la Ragion pratica afferma; essa non fa che dichiararsi incompetente, come un matematico si dichiarerebbe incompetente a risolvere una questione di diritto. Ma dichiarandosi incompetente ad affermare, essa si dichiara incompetente anche a negare; e questo è un vantaggio grandissimo, incalcolabile per la Ragion pratica, ossia per la moralità, che in tal modo viene sottratta per sempre alle oscillazioni e ai dubbii della Ragion teoretica e di ogni metafisica speculativa.

Ma ciò che la Ragion teoretica non può fare, lo può e lo deve fare la Ragione pratica. Si dirà che le affermazioni di questa perdono un tanto a non esser confermate dalla Ragione teoretica. Questo è un grave errore. Se la Ragione pratica si giovasse, per la sua saldezza e sicurezza, della Ragione teoretica, avrebbe pure verso di questa una qualche dipendenza, e quindi perderebbe quell'assoluto valore e quell'asso-

luta certezza che essa deve avere da sè e per sè. Chi si giova dell'opera d'altri, incontra verso questo un'obbligazione, un legame che può scemare la sua indipendenza e la sua libertà. Ora la legge morale non deve subire alcuna di queste diminuzioni, e neppur correrne il rischio.

Ma un dubbio grave va rimosso. Ci si potrebbe objettare: e quando la scienza venisse a dottrine e teorie che scuotessero i principii morali, la Ragion pratica non sarebbe costretta a scendere nel campo stesso della scienza teoretica per combatterla?

Sebbene una tale objezione sembri gravissima, essa è fondata sopra un falso supposto. Noi dobbiam riconoscere questo solenne principio, che come la scienza teoretica non basta a fondare la moralità, così è anche impotente a scalzarla. E la ragione è chiara: la scienza come attività umana presuppone il principio morale e necessariamente lo riconosce; essa infatti non sarebbe possibile tra gli uomini, se quanti la coltivano o si accostano ad essa non ammettessero anzitutto come sacro dovere un omaggio ed un rispetto pieno ed assoluto alla verità. A me è sempre parsa una cosa singolare l'udire scienziati negare risolutamente qualsiasi principio morale supremo ed assoluto, pretendere che niuna molla propriamente disinteressata agisca nell'animo umano, e poi proclamare solennemente la religione del vero, anzi in nome di questa predicare le loro teorie. A questi scienziati così felicemente inconseguenti noi potremmo dire: colla religione da voi invocata voi ammettete un Principio superiore, voi siete credenti al pari di noi; proclamando poi quella religione e volendo giustamente che ad essa venga sacrificato ogni nostro comodo e

si faccia tacere ogni voce ad essa contraria, voi riconoscete il valore assoluto della moralità, come seguendo poi voi stessi realmente quella religione, attestate col fatto l'esistenza della morale disinteressata.

Con ciò non si pretende che le scienze si facciano colla morale. Ma la scienza come l'arte, come le industrie, è una attività volontaria dell'uomo: tali attività hanno le loro norme intrinseche, dipendenti dalla natura di ciascuna, e affatto indipendenti dalla moralità. Ma siccome il principio morale è il principio supremo della vita umana, è il solo che a questa e al mondo possa dare e dia un vero valore, anzi un valore assoluto, così a quel principio, salva la natura di ciascuna, e secondo la natura di ciascuna, sono subordinate le umane attività. E la scienza non solamente mira o deve mirare in ultimo ad uno scopo morale; essa è già per sè stessa un fatto morale. Si possono vantare quanto si vogliono i vantaggi che dalla scienza può trarre lo scienziato, le gioie e le soddisfazioni intime che egli ne prova; niun dubbio però che insieme a quelle soddisfazioni vi sono pure grandi amarezze ed angustie; niun dubbio che se il lavoro scientifico non fosse nell'animo di molti eccitato e sostenuto da un profondo sentimento morale, dal sentimento che la conoscenza del vero è uno dei fini più alti dell'Umanità e vale tutti i sacrificii che questa può fare per essa, esso finirebbe per estinguersi.

Tali essendo i rapporti tra la morale ed il sapere, questo dunque non potrà mai logicamente volgersi contro quella e rinnegarla.

Si dirà che ciò malgrado questo mostruoso contrasto sorse più volte; ma esso può essere ed è stato

non di rado soltanto apparente; come tutte le volte in cui la scienza, accusata di combattere la morale e la religione, non combatteva che forme accidentali e passeggiere dell'una e dell'altra; e in tal modo, lungi dal recar danno, giovava ad esse spingendole a purificarsi e ad assumere la loro natura genuina, nella quale niuna scienza può toccarle nè ferirle.

Che se mai sorgesse tra la scienza e la moralità una vera opposizione, e la scienza si volgesse in nome del vero a combattere quel principio per il quale solo il vero può esigere da noi un illimitato rispetto, allora dite pure con sicurezza che quella scienza è prossima alla sua rovina. Quando la fonte è inaridita, possono ancor per qualche tempo scorrere i rigagnoli che ne sono scaturiti; ma questi vanno poi via via seccando e scomparendo del tutto.

Collocato così, come noi vogliamo, il principio morale sopra basi incrollabili, fatto non solo indipendente dalla scienza teoretica, ma ad essa superiore, e quindi reso inaccessibile ad ogni dubbio e ad ogni attacco, noi potremo, fondandoci su di esso, conoscere e stabilire le condizioni richieste dalla sua esistenza. Tali condizioni sono fuori dell'ambito della scienza; quindi le affermazioni che le concernono non ne modificano i teoremi, e neppure ne alterano in alcun modo i procedimenti. Senza dubbio codeste affermazioni della Ragion pratica mancano d'ogni prova e d'ogni base teoretica. E che perciò? esse hanno appunto quella saldezza che debbono avere; esse hanno cioè nell'animo di ciascheduno di noi quella saldezza stessa che ha in esso il principio morale. Se questo è scosso o debole, deboli e scossi saranno pure quei

principii; nè v' è scienza o metafisica che possa ristorarli o sorreggerli nell'animo nostro.

E questo lungi dall'esser un danno è un bene inestimabile. La nostra libertà morale non istà tanto nei singoli fatti della vita, quanto nella scelta della norma che in essi ci proponiamo. Ora non vi è evidenza logica di nessuna maniera la quale ci possa persuadere a scegliere la via della verità, della giustizia, del sacrificio, anzichè quella della menzogna, della violenza e dell' egoismo. Soltanto un nostro intimo e sicuro sentimento ci può far accettare l'una o l'altra; e coll'una e coll' altra si rannoda necessariamente una diversa rappresentazione della vita. Chi segue la seconda via non può dar valore alcuno al mondo e alla vita, e tutto considera sotto il suo rispetto individuale, non dà valore che a sè; chi si appiglia alla prima attribuisce un valore assoluto alla vita e al mondo, ma unicamente per il principio morale; egli riconosce con Kant che non importerebbe vi fossero uomini e vi fosse mondo, se lo scopo finale di tanta esistenza e di tanto operare non fosse morale o subordinato alla legge morale.

Riconoscendo da una parte la reciproca indipendenza che hanno l' una verso l'altra, quanto al loro proprio ed interno svolgimento, la scienza e la Morale, e dall' altra l'estrinseca ed infinita superiorità di questa sulla scienza come sopra ogni altra cosa, si ottengono infiniti vantaggi e per la scienza e per la moralità. E la Germania che infatti li ottenne deve essere riconoscente a Kant che quei rapporti per il primo seppe così mirabilmente schiarire e determinare. E per vero nessun paese d' Europa seppe forse nel presente secolo far uso di tanta li-

bertà nelle scienze teoretiche, e tener fermi ad un tempo i principii morali e religiosi. Ed è naturale! Nella dottrina di Kant, la scienza è affatto libera nella sua esplicazione e ne' suoi studii. Finchè essa rimane nell'ordine suo, cioè resta scienza, non v' ha pericolo nessuno che essa entri in opposizione col principio morale: vi sarà uno screzio apparente, qualche malinteso od equivoco da dissipare; ma contro il principio morale e le sue necessarie condizioni tutte le teorie scientifiche si spuntano.

Però attribuendo alla morale un posto così alto, noi non dobbiamo nè possiamo legarla a questa o a quella rappresentazione teoretica del mondo. Indifferente a tutte perchè superiore a tutte, essa le accorda tutte e sempre colle proprie esigenze. Quando sorge il contrasto, segno è che o la morale ha invaso il campo teoretico, o la scienza è penetrata nell'ordine morale e pretende dettarvi legge. In questo caso soltanto la Critica della conoscenza, la Gnoseologia, questa scienza fondata ed esplicata da Kant, e la cui necessità nell'economia del sapere vedemmo riconosciuta anche da un grande fisico moderno, può e deve entrare giudice tra le due parti, e determinare i limiti e la competenza di ciascuna. In tal modo si ottengono le due condizioni più propizie al progresso della civiltà: costanza e saldezza inconcussa del principio morale, libertà piena della scienza.

Nè la dottrina qui esposta pone un dualismo assoluto tra scienza e morale, rendendo impossibile qualunque legame tra di esse. Noi possiamo anzi accordare nel nostro pensiero la Ragione teoretica colla Ragione pratica, e in un certo modo lo ha fatto Kant nella sua *Critica del Giudizio.* Quest' accordo si ot-

tiene congiungendo col Principio morale e ad esso subordinando quella sintesi metafisica suprema di cui abbiamo precedentemente discorso. Rispettati i risultati positivi delle scienze speciali e i loro procedimenti, osservate le leggi teoretiche del pensiero, ferme le condizioni necessarie al principio morale, noi possiamo formare una metafisica morale, che ci rappresenti il mondo come sottoposto e indirizzato ad un fine supremo moralmente buono, ed alla vita e ad ogni cosa dia un senso ed un' interpretazione morale.

Una tale metafisica e una così fatta rappresentazione del mondo sono per verità una conseguenza naturale della dottrina, che considera il principio morale come superiore ad ogni cosa. Secondo questo principio, il fondamento sovrasensibile del mondo, il vero Noumeno non può essere che l'Assoluto morale. In ciò sta il vero della dottrina del Fichte, e a ciò si riduce in ultimo il Kantismo. Un insigne storico tedesco della filosofia osserva che io voglio colle mie dottrine, già accennate nel primo volume, contrapporre al presente Realismo fisico ed al Panteismo naturalistico un Moralismo metafisico. L' intento che il Werner mi attribuisce è verissimo; ma egli non lo approva, perchè ritenendo possibile una Metafisica dogmatica e un Teismo speculativo, pretende dedurre l'ordine morale umano da un ordine superiore, dall'ordine mondiale. Ma in tal modo noi cadremmo in quella Morale teologica che Kant respinge così vigorosamente, ed io con lui. Sto dunque fermo in quell'intento; ma noi dobbiamo conseguirlo conformandoci allo spirito e al principio della Critica kantiana. Noi dobbiamo limitare le affermazioni dogmatiche ai ri-

sultati positivi delle scienze speciali, al Principio morale, alla sua assoluta supremazia e alle sue indispensabili condizioni. Assodate bene queste cose, ciascuno può rappresentarsi poi il mondo secondo le sue proprie e particolari inclinazioni. La rappresentazione suprema non si può cercare, a mio avviso, fuori di una Metafisica morale; ma sono varii i modi con cui il principio può essere svolto e varie le forme che nei diversi individui e nei varii tempi quella stessa metafisica può assumere. Quale forma io prediliga avrà potuto conoscere, almeno ne' tratti principali, chi ebbe la pazienza di seguirmi fino a qui; ma ad esporla ne' suoi particolari si richiederebbe un altro volume con altro titolo. Qui mi basti l'aver terminata la lunga trattazione coll'insistere nuovamente sopra una teoria di Kant che io amerei vedere meglio e più giustamente apprezzata nel nostro paese.

FINE DEL TERZO ED ULTIMO VOLUME.